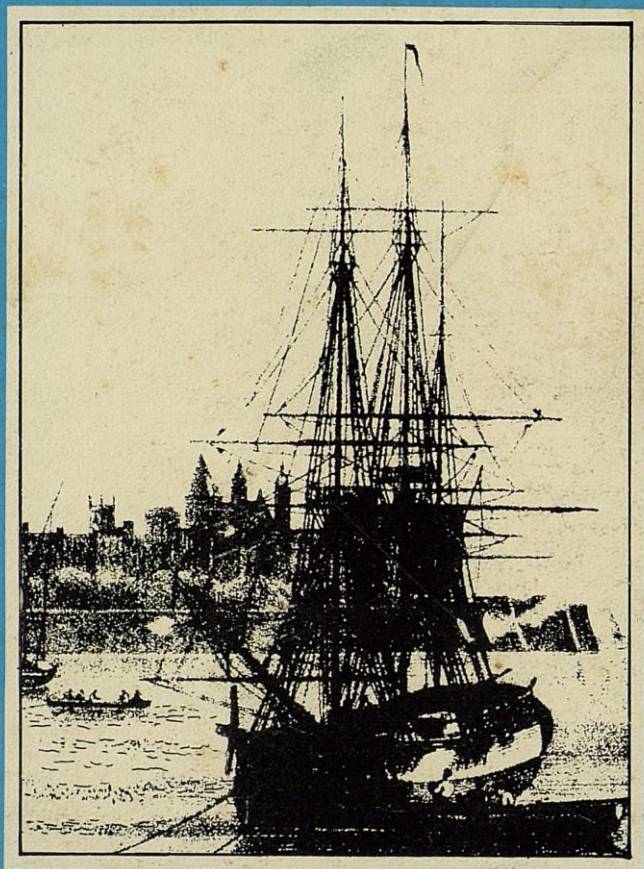


DE LA ILUSTRACION AL ROMANTICISMO

II Encuentro: Servidumbre y Libertad



Cádiz, 3-5 abril, 1986

**SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE CÁDIZ
1987**

DE LA ILUSTRACION AL ROMANTICISMO

II Encuentro: Servidumbre y Libertad

Cádiz, 3-5 Abril, 1986



SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE CADIZ
1987

I. S. B. N. 84 - 7786 - 003 - 3
D. L. CA - 56/88

Jiménez-Mena, artes gráficas, editorial
C/ La Línea de la Concepción s/n
Polígono Industrial Zona Franca - Cádiz

PRESENTACION

«En la punta sur del occidente europeo, una ciudad trimilenaria, al mismo tiempo sabia y burlona, supo dejarse atravesar por los nuevos vientos y dar forma a lo que había de ser paradigma moderno de racionalidad, espíritu crítico y libertad. A las puertas del siglo XIX, la generosidad y el entusiasmo románticos se unieron en Cádiz con lo más vivo de la razón ilustrada europea. Desde aquí, un nuevo modelo de conducta política y social se extendió por España y América.

En el marco dieciochesco de esta antigua ciudad de Cádiz, una de las más jóvenes universidades de España quiere celebrar y rememorar uno de los momentos fundadores de nuestra modernidad».

Con estas palabras presentábamos en abril de 1985 el I Encuentro, *De la Ilustración al Romanticismo. Cádiz, América y Europa ante la Modernidad. 1750-1850*. Un año después, finalizado el 2.º Encuentro celebrado en 1986 con el subtítulo *Servidumbre y Libertad*, podíamos asegurar que los Encuentros habían conseguido consolidarse como realización del proyecto originario en que se movió su primera convocatoria: la reflexión y el intercambio interdisciplinar en torno a uno de los más significativos momentos de los tiempos modernos.

La presente publicación recoge las Conferencias y Ponencias pronunciadas durante el Encuentro de abril de 1986. Se ha respetado la distribución por Areas: Pensamiento, Historia, Literatura y Lingüística y Arte, tal y como se presentaron durante los días 3, 4 y 5 de abril.

Como puede advertir el lector, algunas de las intervenciones extienden su interés a ámbitos distintos de aquellos desde los que fueron concebidas. La intención primera de los Encuentros experimenta así, en propios textos, un principio de satisfacción que complementa y completa el contraste y la convergencia interdiscursivas vividas durante los coloquios.

Mariano Peñalver Simó

Director de los Encuentros

Universidad de Cádiz

INDICE

Páginas

Pensamiento:

Sylvain AUROUX, C.N.R.S., Universidad de París VII:	
<i>La liberté linguistique et la conception politique de la langue</i>	11
Francisco GUERRA, Universidad de Alcalá de Henares:	
<i>La influencia de Cádiz en la Medicina de América y Filipinas</i>	27
Diego ROMERO DE SOLIS, Universidad de Sevilla:	
<i>Libertad y servidumbre en la estética de Kant</i>	39

Historia:

Roland MORTIER, Universidad Libre de Bruselas:	
<i>La notion de liberté dans la pensée «encyclopédiste»</i>	55
José ANDRES GALLEGO, C.S.I.C., Madrid:	
<i>El concepto popular de libertad política en la España del XVIII</i>	63

Literatura y Lingüística:

Russell P. SEBOLD, Universidad de Pensilvania:	
<i>Esclavitud y sensibilidad en «Sab» de la Avellaneda</i>	93
José Luis PENSADO TOME, Universidad de Salamanca:	
<i>Servidumbre y libertad en Fr. Martín Sarmiento y su «Noticia de la verdadera patria de el Miguel de Cervantes»</i>	109
Ramón SARMIENTO GONZALEZ, Universidad Autónoma de Madrid:	
<i>Servidumbre y libertad en el Arte gramatical de la Ilustración</i>	125
Manuel BREVA CLARAMONTE, Universidad de Deusto:	
<i>Dos aspectos de los estudios lingüísticos del siglo XVIII: la corriente comparatista y Lorenzo Hervás y Panduro</i>	135

Arte:

Santiago SEBASTIAN LOPEZ, Universidad de Valencia:	
<i>Cádiz, América y la Ilustración</i>	149
Ignacio HENARES CUELLAR, Universidad de Granada:	
<i>Estética subjetiva e historicismo en la crisis de la Ilustración española</i>	171

PENSAMIENTO

LA LIBERTE LINGUISTIQUE ET LA CONCEPTION POLITIQUE DE LA LANGUE

Sylvain Auroux
CNRS, Universidad de París VII

Le suffrage universel n'a pas toujours existé en politique: il a existé de tout temps en matière de langue: là, le peuple est tout puissant, et il est infaillible, parce que ses erreurs tôt ou tard font loi.

A. Darmesteter. *La vie des mots*, 1887, p. 117.

La tradition saussurienne, reprenant une bonne partie de l'attitude scientifique des comparatistes –des néogrammairiens notamment–, nous a habitués à admettre un certain nombre de dogmes concernant la nature du langage, et le rapport de chaque langue à l'individu et à la société. Deux de ces dogmes ont particulièrement pesé sur l'orientation théorique de la linguistique, à laquelle ils étaient censés assurer objectivité et statut scientifique⁽¹⁾.

(1) Poser que la tâche du linguiste est d'indiquer «les moyens concrets qui favorisent l'adaption des langues aux nouvelles situations» (Hagège in Fodor et Hagège, 1983, I. 65), comme certains linguistes le font aujourd'hui, était une position théorique intenable il y a quelques années.

Premier dogme: la linguistique étant une science, elle n'a pas à intervenir dans le mode d'existence de son objet.

Deuxième dogme: la langue est un être social dont le sujet est la masse parlante, par conséquent, elle ne saurait être l'objet d'une action consciente.

Le premier dogme est une question d'éthique au moins autant que de théorie. Le deuxième dogme est une affirmation théorique qui, pour appartenir au noyau dur du programme saussurien, n'en demeure pas moins une hypothèse susceptible d'infirmer ou de confirmer. Aucun des deux dogmes que nous venons d'évoquer n'a pesé dans le développement des théories linguistiques en France sur la période qui va de l'instauration de l'Académie Française (1635) à la Révolution. Cela est particulièrement vrai du second. Les grammairiens sont concernés par une politique de la langue (la fixer, la développer, l'améliorer), c'est leur métier principal, et l'Académie a été créée dans ce but. Bien entendu, cette orientation pratique a des conséquences sur leurs conceptions des phénomènes linguistiques. Ce que je voudrais montrer, c'est que ces conceptions offraient une structure générale qui a permis de penser et d'organiser les tentatives de réforme linguistique sous la Révolution, laquelle présente de ce point de vue une continuité évidente avec l'Ancien régime. C'est cette conception qui a fait que la langue a pu être un enjeu pour la liberté.

La grammaire est une *science*, comme l'affirme Beauzée (1767; voir Auroux 1973: 67). Elle doit son statut au fait qu'elle n'a pas la langue pour objet, c'est-à-dire aucune des langues. «La grammaire générale est (...) la science raisonnée des principes immuables et généraux de la parole prononcée ou écrite dans toutes les langues» (ibid.). Autrement dit, la grammaire générale se préoccupe des conditions universelles de la construction des énoncés. Les langues ne sont pour elle qu'un matériau empirique susceptible de fournir des exemples. La langue est l'affaire des grammaires particulières. Celles-ci, selon Beauzée, ne sont pas des sciences, mais des arts, elles concernent la pratique. C'est par là que le grammairien peut assurer une fonction politique: «Les témoins les plus surs de l'usage déclaré, écrit l'Abbé Buffier (1709, préf. art. IV, n.° 36), sont particulièrement les livres où l'on fait des recherches sur la langue; comme les Remarques, les Grammaires et les dictionnaires». Il est possible de soutenir qu'ils ont rempli leurs fonctions: G. Manz (1909) note que les doublets dans la conjugaison des formes verbales ont progressivement diminué dans les grammaires françaises, pour disparaître vers 1750. Il y a là un bon indicateur de standardisation.

L'interventionisme linguistique ne suppose donc aucunement que soit confondus la norme et le savoir scientifique. Les deux ne sont pas situés au même

niveau. Ce décrochement entre la science et la pratique, est rendu possible par la thèse conventionaliste sur le langage:

Aucun mot ne peut être essentiel d'une idée; il n'en devient le signe que par une convention tacite, mais libre; on aurait pu lui donner un sens tout contraire. Il y a une égale liberté sur le choix des moyens que l'on peut employer, pour exprimer la corrélation des mots dans l'ordre de l'énonciation, et celles de leurs idées dans l'ordre analytique de la pensée. (Beauzée, *ibid.*, 66).

Une telle conception permet immédiatement une distinction nette entre le sujet présupposé par la grammaire générale et le sujet de la langue. Ce dernier est clairement désigné chez Beauzée dans la définition qu'il donne de la langue («ensemble des usages propres à une nation pour exprimer ses pensées par la voix») et qui est canonique chez les grammairiens de l'*Encyclopédie*. Le sujet de la langue c'est la nation. Le sujet de grammaire générale c'est l'esprit humain, la raison pareillement distribuée en chaque homme. La grammaire générale comporte nécessairement des hypothèses sur le sujet de la parole, pas sur le sujet de la langue. Selon les auteurs, ces deux sujets sont susceptibles de variations importantes. Une transformation considérable du sujet de la grammaire générale a été apportée par le sensualisme de Condillac et des idéologues. Tout en demeurant universal, c'est-à-dire interchangeable, il acquiert la sensibilité, et se trouve situé dans le temps. Cela entraîne des changements théoriques, par exemple dans la conception de l'ordre des mots (Ricken 1976, Delesalle 1980), ou la description du système temporel. Les variations du sujet de la langue vont constituer l'objet de mon exposé. Puisque les langues sont arbitraires, elles concernent, en effet, directement, la liberté et la politique linguistique.

On peut opposer deux grands types de conceptions linguistiques, que je nommerai *politique* (pour éviter l'ambiguïté du terme *social*) et *mécanique* (pour éviter et englober une foule de termes comme *structural*). La conception mécanique, c'est en quelque sorte l'option zéro sur le sujet de la langue, et conséquemment sur la politique linguistique. C'est l'option qui va dominer chez les linguistes du 19^{ème} siècle et mener aux dogmes saussuriens.

Pour la conception mécanique, il y a des espèces de lois, venues d'on ne sait où, qui transcendent les actes de parole et imposent leurs normes ou changent automatiquement la langue. L'option mécaniste n'est pas absente du XVIII^{ème} siècle, on la rencontre chez De Brosses (1765) et chez Court de Gebelin (1773-1781), ce dernier développe l'idée qu'existent des lois phonétiques dévolution, valables en tout temps et en tout lieu. Un autre débouché des conceptions mécaniques c'est la

dérivation, autrement dit la mise en relation des expressions linguistiques dans une structure interne à une langue donnée. Cette direction est assez importante à l'époque considérée, si l'on en juge au nombre d'ouvrages s'intéressant aux racines des différentes langues. Cependant, le modèle mécanique ne l'emporte jamais sur le modèle politique. A ceci, une raison fondamentale: le jeu accordé à l'arbitraire. Même chez De Brosses ou Gêbelin, aucune forme donnée n'est nécessaire (cela est sans doute une inconsistance de leur système) Autrement dit, dans cette forme particulière de l'option mécanique, la détermination précise des régularités échappe à la mécanique, et nous sommes renvoyés à une autre instance. Sur la période qui nous intéresse, la langue n'est ni conçue comme le résultat d'agents immanents et mystérieux, ni comme une abstraction produite par l'approche scientifique, mais comme une réalité construite par des agents humains définis. Si l'action de la Révolution a connu un détour linguistique (De Certeau et alii, 1977; Vecchio 1982), c'est parce que la constitution théorique des sciences du langage emportait avec elle l'idée que la langue tient son génie –comme on disait à l'époque– d'une politique linguistique. La langue est une question d'autorité, et le problème fondamental est celui que Lewis Carroll mettra dans la bouche de Humpty Dumpty⁽²⁾:

Quand j'emploie un mot, dit Humpty Dumpty avec un certain mépris, il signifie ce que je veux qu'il signifie, ni plus ni moins.

La question est de savoir, dit Alice, si vous pouvez faire que les même mots signifient tant de choses différentes.

La question est de savoir, dit Humpty Dumpty, qui est le maître, c'est tout.

Le fond de la conception politique de la langue, c'est évidemment la notion d'*usage*, que les auteurs reprennent à la tradition latine (cf. Horace, *Art Poét.*, 72) Il s'agit d'une notion à forte connotation juridique et proche de celle de coutume. Dans l'article de ses *Synonymes* (1728) qu'il consacre à ces deux mots, l'Abbé Girard note que «l'une et l'autre sont des espèces de lois entièrement indépendantes de la raison». L'article que Beauzée a rédigé pour l'*Encyclopédie*, puis modifié pour l'*Encyclopédie Méthodique* (t. 3, 1786) fait le point des discussions qui l'on précède, et présente des positions suffisamment claires pour servir de base à notre analyse.

Il faut d'abord noter que lorsqu'on envisage l'*usage*, on ne renvoie pas à la masse des pratiques linguistiques, on distingue l'usage vicieux et le bon usage. Ce qu'il s'agit de déterminer, c'est donc le bon usage. Vaugelas (*Remarques sur la Langue Française*, 1647; j'utilise l'édition moderne, Paris: Champ Libre, 1981)

(2) *Par delà le miroir*, chap. VI, t. I, A. Bay, Paris: Marabout 1963, 246.

expliquait qu'il n'était pas question de l'identifier à la «façon ordinaire de parler d'une nation dans le siège de son empire», et donnait la définition suivante⁽³⁾:

C'est la façon de parler de la plus saine partie de la cour conformément à la façon d'écrire de la plus saine partie des auteurs du temps (I.c., p.10).

La première chose à remarquer, c'est la *détermination synchronique* de l'usage: Beauzée commentera en notant qu'il «n'a jamais en sa faveur qu'une université momentanée» (E.M., 3., 606). La seconde, c'est le caractère consensualiste de la définition: d'une part il s'agit de groupes, d'autre part il est nécessaire qu'existe un accord entre eux. «Le consentement des bons auteurs est comme le sceau ou une vérification, qui autorise le langage de la cour et qui marque le bon usage et décide celui qui est douteux» (Vaugelas, *ibid.*). Les auteurs sont en quelque sorte un corps intermédiaire, qui ratifie ou non les décisions du pouvoir central. Buffier (1709, *Grammaire Française sur un Plan Nouveau, Préf. art. ij, n.° 33*) fera remarquer que la définition est ambiguë, car l'on peut discuter sans fin sur ce qu'est la plus saine partie: il proposera d'amender la définition en remplaçant cette dernière expression par «le plus grand nombre». A quoi Beauzée renchérra, en faisant remarquer que la majeure partie des auteurs n'est sans doute pas la meilleure; d'où sa définition:

Le bon usage est la façon de parler de plus nombreuse partie de la cour conformément à la façon d'écrire de la plus nombreuse partie des auteurs les plus estimés du temps.

C'était élargir le caractère consensualiste de la détermination de l'usage. En matière de conception politique de la langue, il y a un modèle, que les grammairiens professionnels ont toujours exclu: c'est *la monarchie ou la dictature linguistique*. Aucun individu ne peut imposer aux autres sa langue, fût-il le maître de l'univers. Suétone rapporte (*De Illustr. Grammatic., cap. 22*) qu'alors qu'un courtisan demandait à Auguste si un mot était bien latin, le grammairien Pomponius Marcellus aurait déclaré à l'empereur: «vous pouvez donner le droit de citoyenneté aux hommes, mais non pas aux mots». La réplique du grammairien sera souvent citée ou paraphrasée pendant l'âge classique⁽⁴⁾. Du Marsais notera que «l'usage, ce tyran des

(3) A. Arnauld avait pris position contre Vaugelas (*Règles pour discerner les bonnes critiques des traductions de l'Écriture Sainte en Français pour ce qui regarde la Langue; avec des réflexions sur cette maxime: que l'usage est la règle et le tyran des langues vivantes*, Paris, C. Huguier, 1907). Arnauld, comme on pouvait l'attendre de la part du théoricien de Port Royal, réclame le droit de la raison contre le droit de l'usage, mais ce qui est plus intéressant pour notre problème, s'efforce de justifier la maxime «bien entendu et resserrée dans de justes bornes» (p. 107). Sa réflexion a un fondement politique: il oppose la Ville à la Cour (p. 123).

(4) L'anecdote est rapportée par Locke (*Essay...*, II, II.8), elle sera reprise par Grégoire (*De Certeau et alii*, 1975: 316), voir *infra*.

langues, y opère souvent des merveilles que l'autorité de tous les souverains ne sauraient jamais y opérer» (1730, *Traité des Tropes*, III, II). Cela n'implique pas que la politique de la langue soit l'affaire de tous, ni qu'il faille respecter la langue des autres, comme le montre assez l'oeuvre de l'Abbé Grégoire. En rapprochant les deux définitions que Beauzée donne de l'usage et de la langue, on voit apparaître avec évidence que la langue d'une nation n'est pas nécessairement ce que parlent tous les membres de cette nation. Si cette nation est le sujet de la langue, c'est simplement dans ses représentants autorisés. D'où la définition des dialectes et des patois: quand les variations ont lieu entre deux peuples égaux possédants chacun un gouvernement propre, nous avons affaire à des *dialectes* également légitimes, quand elles ont lieu au sein d'un même peuple, il ne s'agit que de *patois* abandonnés «à la populace des provinces» (Beauzée, art. *langue*, Auroux 1973: 96).

L'usage peut être douteux ou déclaré, et s'il est déclaré, général ou partagé. Le premier cas (qui a lieu quand on ignore quel est ou quel doit être la pratique de ceux dont l'autorité serait en ce cas prépondérante) et le dernier (qui a lieu lorsqu'il y a deux manières de parler ou d'écrire également autorisées para les gens de la cour et les autorités du temps) débouchent sur une procédure active du grammairien. La base de sa réflexion est alors constituée par la grammaire générale, et la prise en compte de la réalité systématique de la langue, ce qu'on appelle à l'époque *l'analogie*.

Soit par exemple à décider entre / je vas / et / je vais /. L'Abbé Girard (1747, *Les Vrais Principes de la Langue Française*, II:80) opte pour la première forme car «l'analogie générale de la conjugaison veut que la première personne du présent de tous les verbes soit semblable à la troisième, quand la terminaison en est féminine; et semblable à la seconde tutoyante quand la terminaison en est masculine». Le modèle politique classique de la langue n'interdit donc nullement l'intervention du raisonnement qui légitime la solution proposée, laquelle ne sera valide que pour autant qu'elle sera adoptée. Autrement dit, *le consentement tacite de l'usage* est en dernier recours le juge de l'appartenance à la langue. La clé de voute de la conception politique classique de la langue c'est la position de l'usage comme «maître et souverain des langues vivantes», selon l'expression de Vaugelas (l.c., 9). A ceux qui emploient l'expression «tyran» plutôt que «souverain» (notamment Dumarsais, voir supra et Arnauld, l.c. note 3 p. 121), Beauzée rétorque:

L'idée de la tyrannie emporte chez nous celle d'une usurpation injuste et d'un gouvernement déraisonnable; et cependant rien de plus juste que l'empire de l'usage sur quelque idiome que se soit, puisque lui seul peut donner à la communication des pensées qui est l'objet de la parole, l'universalité nécessaire; rien de plus raisonnable que d'obéir à décisions, puisque sans cela

on ne serait pas entendu, ce qui est le plus contraire à la destination de la parole.

L'usage n'est donc pas le tyran des langues il en est le législateur naturel, nécessaire et exclusif; les décisions en sont l'essence... (art. *langue*, Auroux 1973: 95).

Le grammairien de l'*Encyclopédie* non seulement présente dans ses travaux la structure de la conception politique de la langue, mais encore il donne une certaine direction à cette politique, qu'on peut résumer par le centralisme et la liaison de la Monarchie:

Il (...) est raisonnable que la Cour, protectrice de la nation, ait, dans le langage national, une autorité prépondérante (*Enc. Méth.*, 3.603).

Il y avait là une double façon d'orienter les discussions linguistiques. D'abord la conception politique de la langue avait des implications claires sur la perception de la mobilité du langage. Parce que la langue est liée à la nation⁽⁵⁾, elle appartient au mouvement de l'histoire, elle change continuellement et reflète les changements de société. Lorsqu'en octobre 1799, Cabanis présente au Conseil Des Cinq Cents la nouvelle édition du Dictionnaire de l'Académie, décidée par décret l'année précédente, il note que «le passage de la Monarchie à la République a fait subir à la langue elle-même une intéressante révolution». Dans la conception politique de la langue, sa remarque est tout simplement banale; la langue devait changer, et si elle ne change pas, il faut la «révolutionner» selon l'expression de l'Abbé Grégoire. Ensuite la conception politique particulière qui s'est développée de Vaugelas à Beauzée, sa liaison avec la monarchie, ne pouvait qu'entraîner des prises de position politique contraires. Dans les deux cas, il ne s'est jamais agi de réfuter la conception politique de la langue, mais de changer la politique de la langue, c'est-à-dire changer la langue. Deux stratégies possibles: refuser la souveraineté de l'usage, ou la définir autrement. Dans les deux cas, c'est le sujet de la langue qu'il fallait changer.

La souveraineté de l'usage bloque la liberté de l'acte de parole. C'est une remarque sur laquelle Marmontel insistait en 1786, en rédigeant pour l'*Encyclopédie Méthodique* un supplément à l'article *usage* de Beauzée. «Il serait dangereux que l'autorité fut sans borne» (l.c. 3: 608), et celle de l'usage ne peut s'étendre jusqu'à «interdire aux artisans de la parole toute espèce d'innovation» (ibid. 609). Marmontel distingue les prescriptions positives des négatives, et n'accepte que les premières, parce qu'elle ne détruisent pas complètement les libertés, et qu'on peut toujours trouver un détour pour les éluder. Cela pourrait mener au libéralisme linguistique,

(5) C'est un thème largement développé par Diderot dans l'art. *encyclopédie* de l'*Encyclopédie*.

position que l'on recontera, par exemple, chez J.S. Mercier⁽⁶⁾, lorsqu'il fait l'éloge du langage (nous dirions 'la parole'), contre la *langue* («les Académiciens auraient tué le langage, si les hommes avaient eu la faiblesse de les écouter»). L'envers du libéralisme, c'est l'individualisme qu'on rencontre également chez Mercier:

Je fais ma langue, tant pis pour celui qui ne fait pas la sienne, l'instrument est à moi. La langue française est ma servante. Car je ne reçois pas la loi, Dieu merci, je la donne («Notes de Travail», II, 1. 44, Bollème, 237).

Mais l'individualisme linguistique n'est pas tenable, car à moins d'échouer comme la simple dictature linguistique, il a besoin de la reconnaissance des autres (le consentement tacite de l'usage dans la terminologie de Beauzée), et Mercier écrit naïvement que «l'autorité législative résidera dans l'homme qui fera adopter ses néologies» (ibid. 244).

Si le changement de sujet de la langue ne peut aller jusqu'à l'individu concret, il y a une autre solution pour «secouer le joug de ce tyran qu'on nomme l'usage»⁽⁷⁾, c'est de recourir à la raison. La solution revient à tâcher de faire coïncider le sujet de la langue et celui de la grammaire générale. Arnauld adoptait cette position dans le texte cité note 3. Pour repousser, par exemple, qu'on doive dire / *l'un* d'eux / quand on parle de deux personnes et / *un* d'eux / quand on parle de plus de deux personnes, il argumentait en soutenant que dans aucun des deux exemples / *un* / n'est adjectif (l.c. note 3, 138-138). S'il a l'inconvénient d'abolir la distinction entre l'art et la science (Lemercier, l.c. note 11, proposera de voir dans la grammaire un «art-science»), le recours à la grammaire universelle est certainement un élément libérateur. Il en va de cette discipline comme du droit naturel, dont B. Groethuysen a montré l'aspect profondément révolutionnaire face au droit positif (1966, 151-154), parce qu'il abolit la contrainte du passé, comme celle des autorités légales.

On peut se faire une idée de la situation en prenant l'exemple de la synonymie. Nous disposons d'une longue série de dictionnaires, commencée par l'Abbé Girard (1718). Ces travaux sont d'autant plus intéressants qu'ils ont mis au jour l'idée que la signification des mots s'établissait par différence, et qu'il fallait procéder en présentant les synonymes dans des contextes en opposition⁽⁸⁾.

Le lecteur moderne toutefois n'y trouvera pas la description d'un état de langue, un travail sur un «corpus». Avant d'être un instrument descriptif, la conception

(6) *Dictionnaire d'un Polygraphe* – Textes de L. S. Mercier, établis et présentés par G. Bollème, 229-244.

(7) D'Alembert, *Eloge de Dangeau*, O.C. (Paris: A. Belin, 1821 – 1822), t. 2:555.

(8) Pour une analyse plus complète et plus argumentée de cette thèse, voir mon article «D'Alembert et les synonymistes», *Dix-Huitième Siècle*, n.° 16 (1984).

théorique de la synonymie est une sorte de règle du jeu, que s'imposent ceux qui écrivent des articles sur tel ou tel groupe de synonymes. Il s'agit de produire la synonymie, de maîtriser à partir de la règle, l'ordonnement sémantique du lexique. Les dictionnaires de synonymes continuent –avec des moyens rationnels– la tâche entreprise par Vaugelas dans ses *Remarques*.

C'est la même position d'un sujet rationnel qu'assument les auteurs de néologie: un sujet qui construirait sa langue, selon les procédures universelles de la dérivation et de l'annalogie, telles que Beuzée (article *Dérivation*, de l'*Encyclopédie*) les avait décrites et que Butet (1801, *Abrégé d'un Cours complet de Lexicologie*) les systématisera. J.B. Lemerrier⁽⁹⁾, J.S. Mercier⁽¹⁰⁾, Pougens⁽¹¹⁾, tout comme Butet, ne donnent d'abord comme limite à l'infinitude de la créativité lexicale que l'ensemble fini des règles qu'ils découvrent à sa source (voir Branca 1982, Dougnac 1982). Le mouvement néologique est né bien avant la Révolution Française. Le *Dictionnaire Néologique* de l'Abbé Guyot Desfontaines paraît en 1726, et il est largement réédité (1727, 1731, 1747, 1748, 1750, 1780). Mais l'attitude face à la néologie a certainement changée au cours du XVIII^{ème} siècle: le mot qui ne figure pas dans *Encyclopédie* pénètre dans le dictionnaire de l'Académie en 1762, l'*Encyclopédie Méthodique*, comporte des articles sur la question, dues à la plume Beuzée, qui a révisé sa thèse de l'impossibilité d'une réforme orthographique. Il n'en demeure pas moins que les «néologues» font l'expérience concrète de la profondeur de la conception politique de la langue: quelle que soit l'intelligence de leur démarche, c'est l'usage qui décide de l'emploi des innovations qu'ils proposent.

Que le dernier mot reste à l'usage signifie qu'il ne suffit pas que la raison propose; en matière de langage, elle n'a pas force de loi. «Une langue se forme et se compose petit à petit par l'usage et sans projets», conclura Destutt de Tracy⁽¹²⁾, dont le rôle a été fondamental dans le discrédit qui recouvrira les projets de réforme conçus sous la bannière de la langue universelle. Il y a chez l'idéologue une raison profonde de refuser de mettre le sujet de la grammaire générale en position de sujet de la langue, elle tient au changement de conception qui affecte le premier. Sujet sensible plongé dans l'actualité (le système temporel par exemple est référé au seul moment de l'acte de parole), ses idées se forment par habitude, et ses manières de penser sont déterminées par l'instrument linguistique dont il dispose. Quand il parle

(9) *Lettre sur la possibilité de faire de la grammaire un art-science, aussi certain dans ses principes et aussi rigoureux dans ses démonstrations que les arts physico-mathématiques*. Paris: an VI.

(10) *La néologie, ou Vocabulaire de Mots nouveaux à renouveler ou pris dans des acceptions nouvelles*. Paris: Moussard, Maradan, 1801.

(11) *Vocabulaire des privatifs français*. Paris: Imprimerie du Cercle Social, 1794.

(12) *Grammaire*, chap. VI (rééd., Paris: Vrin 1970, p. 372).

et pense, la langue est toujours déjà là. C'est peut-être ce qui explique que l'Institut ait été si peu actif en matière de langue française, comme l'a noté Brunot (*HLF* X, 1943: 652 s.). En tout état de cause, quand Garat préface la nouvelle édition du Dictionnaire de l'Académie, dont Morellet avait sauvé le manuscrit, sa position est relativement ambiguë.

Certes il proteste contre l'usage, mais n'envisage pour le réformer que le recours au dictionnaire qui doit agir comme un modèle et inciter en quelque sorte l'usage à se réformer lui-même:

En même temps qu'il (le dictionnaire) devient un dépôt de tous les mots de la langue, il en fait la revue; (...) il apprend à distinguer les cas où l'usage qu'on a si souvent donné comme la seule loi des langues verra donc lui-même des lois qui doivent le gouverner; il ne pourra pas les voir si distinctement sans les suivre; et tout un peuple apprendra dans un tel dictionnaire, à fixer sa langue sans la borner.

Pour tâcher de réformer véritablement la langue, la voie toute tracée, consistait à reprendre la conception politique classique, et à changer le sujet qu'elle lui assignait, c'est-à-dire changer la détermination de son usage. C'est la position adoptée par Barère, devant la Convention, dans la fameuse séance du 8 Pluviôse an II, et suivie par Grégoire dans son rapport du 16 Prairial.

«La langue paraissait encore n'appartenir qu'à certaines classes, elle avait pris la teinte des distinctions nobiliaires (...), on eut dit qu'il y avait plusieurs nations en une seule», notait Barère (De Certeau et alii, 1975, 291-292). Grégoire renchérisait: «Il y a dans notre langue, disait un royaliste (i.e. Rivarol), une hiérarchie de style, parce que les mots sont classés comme des sujets dans une monarchie. Cet aveu est un trait de lumière pour quiconque réfléchit. En appliquant l'inégalité des styles à celle des conditions, on peut tirer des conséquences qui prouvent l'importance de mon projet dans une démocratie» (ibid., 316). Le Conventionnel interprétait l'anecdote de Pomponius Marcellus (voir supra) dans un sens favorable à sa thèse: «Un tyran de Rome voulut autrefois introduire un mot nouveau; il échoua parce que la législation des langues fut toujours démocratique» (ibid.). On connaît la politique linguistique de la Convention, et son interprétation expansionniste de l'universalité de la langue française, tant vis à vis des sujets parlants qu'au regard de vocabulaire. Elle avait le même fondement que la conception politique traditionnelle l'identification de la langue à la nation –, mais une autre conception de la constitution de cette nation. Je traiterai le problème théorique général du rapport de la représentation du changement linguistique au sujet assigné à la langue, en prenant deux exemples. L'un date de 1786, c'est le texte de Marmontel, sur l'usage déjà cité. L'autre date de

1791, c'est le *Prospectus* de la société des Amateurs de la Langue Française de U. Domergue.

Marmontel attaquait directement la définition héritée de Vaugelas: «Dans cette espèce d'aristocratie composée de deux puissances souvent contraire l'une à l'autre, on ne savait à laquelle obéir (*Enc. Méth.*, 3.609)». Les écrivains ne sont plus forcément en accord avec les puissances politiques. La démarche du futur Secrétaire du Conseil des Cinq Cents a ceci d'intéressant qu'elle lie ouvertement le choix du sujet de la langue à sa richesse. Avec la Cour, «une foule de mots qui manquaient à la langue et qu'on y voulait introduire, était arrêtée au passage» (ibid.). Le langage est ainsi rapporté aux catégories sociales qui l'emploient. Celui de la Cour roule sur un «petit nombre de mots, la plupart vagues et confus, d'un sens équivoque ou à demi voilé, comme il convient à la politesse, à la dissimulation, à la flatterie adroite». À l'inverse, «la langue usuelle se trouve riche parce qu'elle fournit abondamment au commerce intérieur de la société». Le thème d'une stratification sociale du langage est corrigé chez Marmontel par l'idée d'une circulation linguistique entre les groupes socio-culturels, qui produit une langue commune. Le peuple – au sens ambigu du XVIII^e siècle, c'est-à-dire une partie seulement du Tiers-Etat⁽¹³⁾ – accède par là mais il n'est pas le seul – au statut de sujet de la langue:

Le peuple, dit-on, s'exprime ainsi. Eh bien, alors, le peuple s'exprime noblement. (...). Par quelle vanité voulons-nous que, dans (...) notre «langue», tout ce qui est à l'usage du peuple contracte un caractère de bassesse et de vileté? Faut-il qu'une reine dise bonjour en d'autres termes qu'une villageoise? (I.c., 3.612).

L'élargissement du sujet de la langue correspond à une représentation plus vaste de ce que l'on entend par langue française, l'auteur de *Bélisaire* est sur la voie de ce qui donnera au XIX^e siècle des dictionnaires *généraux* ou *universels* de la langue française, comme celui de Claude Boiste (1800). Cet élargissement est rapidement stoppé chez Marmontel par une réflexion sur la légitimation de la langue qui, par exemple, limite le rôle du «peuple»:

Partout sans doute, et dans tout les temps, il y a des façons de parler qu'il faut laisser au peuple, et qui n'appartiennent qu'à lui, parce quelles sont analogues aux idées qui lui sont propres et qu'elles tiennent à ses coutumes, à ses travaux ou à ses mœurs: mais ce qui n'a pas ces rapports exclusifs, et qui n'a rien de rebutant ni pour l'esprit ni pour l'oreille, appartient à toute la langue.

(13) cf. l'article *peuple* de l'*Encyclopédie*, repris d'une dissertation de l'Abbé Coyer, datée de 1744.

Pour l'encyclopédiste, le rôle du véritable sujet la langue est partagé entre deux forces qui ne vont pas nécessairement dans le même sens. D'un côté une opinion publique dont le fonctionnement est inassignable, mais dont on voit bien qu'elle ne peut correspondre qu'à ceux qui ont la possibilité de lire et de s'exprimer; de l'autre les écrivains, sujets individuels libre de proposer le meilleur comme le pire. C'est une main invisible qui conduit la langue vers l'équilibre du bon goût. On ne pouvait attendre davantage de ce bourgeois modéré, qui, entré dans la carrière politique en 1789, la quitta en 1797, lassé des excès de la Révolution.

Il en va tout autrement de Domergue, «grammairien patriote» (Busse, 1980), qui travailla à doter la langue française d'institutions destinée à remplacer l'Académie (supprimée en 1793 sur un rapport de Grégoire, elle sera restaurée en 1803). Ses buts sont clairement assignés dans le *Prospectus* de 1791:

Notre littérature était une aristocratie oppressive et décourageante; elle avait sa noblesse et son orgueil dans les Gens de Lettres de la capitale, son Clergé et son intolérance dans les Académies. Abolissons les ordres, fondons la *République des Lettres*, et que dans notre société des amateurs de la langue, tous soient égaux en droits: l'homme, la femme: l'académicien, le simple littérateur; l'habitant de la capitale, celui des départements; le correspondant étranger (Dougnac, 1981: 113).

L'intérêt de la société Délibérante des Amateurs de la Langue Française ne tient pas seulement à son aspect républicain. Il tient à ce que Domergue tente de résoudre une question que le modèle politique classique laissait irrésolue: *l'agrégation des choix*. Si en effet ce modèle assignait le sujet de la langue, il s'agissait toujours d'un ou plusieurs groupes, au sein desquels on n'explique jamais comment peut se dégager une opinion générale. Domergue utilise le modèle de la constitution démocratique parlementaire. L'assise populaire est assurée de deux façons: la représentation à l'Assemblée et dans les Comités d'un côté, de l'autre la saisie directe de l'Assemblée par les usagers qui posent des questions sur la langue. La procédure d'agrégation est assurée par l'Assemblée qui émet un vote après discussion, et donne des *solutions*. La tentative de Domergue n'appartient pas seulement aux lubies d'un solitaire un peu paranoïaque. D'abord elle ne fait que reprendre la finalité originelle de l'Académie Française, tout en modifiant le fonctionnement institutionnel. Ensuite la Société resurgit sous le nom d'*Académie Grammaticale* en 1807 (également créée par Domergue), et s'est poursuivie, à notre connaissance, sous le nom de *Société*

Grammaticale de Paris, dont nous connaissons jusqu'en 1840 les solutions publiées dans le *Journal de la Langue Française et des Langues en Général*⁽¹⁴⁾.

C'est Mary-Lafon, Directeur du *Journal de la Langue Française*, en 1837, qui, dans l'*Introduction* rédigée pour lancer une nouvelle série, nous paraît tirer la morale de l'histoire. En pleine période romantique, le romaniste note que la langue a considérablement évolué sous les secousses de la Révolution, mais aussi que l'oeuvre de révolution littéraire s'est continuée sous une bannière conservatrice (i.e. la première génération de Romantiques). Autrement dit, les buts de la Société Grammaticale n'ont pas été atteints:

Tout est confusion aujourd'hui dans l'ordre moral. Il n'existe plus d'autorité qui fasse loi ni dans la science ni dans la littérature (l.c., p. 4).

Mary-Lafon ne désespère pas de parvenir aux buts poursuivis, il pose la véritable question: celle du manque total d'autorité de ceux qui s'improvisèrent législateurs. Il ne suffisait pas à Domergue d'avoir trouvé un procédé pour fabriquer des décisions, encore fallait-il qu'elles soient appliquées. L'échec des tentatives de Domergue et de ces successeurs, ne prouve en rien l'impossibilité d'une planification linguistique (nous connaissons de nombreuses tentatives réussies, voir Hagège / Fodor, 1983 I. 12-43), ni l'absurdité de la conception politique de la langue en général. Il prouve simplement que les moyens choisis pour la planification n'étaient pas les bons. Dans un certain sens, il a manqué au modèle parlementaire de Domergue un «exécutif». Quelle qu'est été l'importance des hommes politiques embrigadés dans la première Société, la tentative de Domergue est restée une *initiative privée*, caractère qui ne fera que s'accentuer chez ses successeurs, malgré l'orientation orléaniste prise à partir de 1826. Comme initiative privée, elle a également échoué, à servir de modèle, là où ont réussi, par exemple, Vaugelas et Littré.

L'idée que la langue est une démocratie ajoutait une ambiguïté à la conception politique traditionnelle. Que la langue soit une démocratie peut en effet se concevoir de deux façons. D'abord au sens d'un régime politique. La liberté de l'homme vis à vis de son langage, réside alors, non seulement dans l'arbitraire souverain avec lequel il peut prendre toute décision linguistique, mais surtout dans la forme des procédures, qui assurent que chacun participe vraiment aux décisions. La limite de la conception c'est, comme on l'a vu, l'impossibilité d'un exécutif direct. On peut certes envisager des moyens indirects. Par exemple le 22 novembre 1792, le Préfet de Police de Paris ordonnait par décret de «réformer et corriger sur les enseignes, tableaux, écriteaux (...), tout ce qui pourra se rencontrer de contraire aux lois, aux moeurs et aux règles

(14) voir S. Aurox/F. Dougnac/T. Hordé, 1982, «Les premiers périodiques linguistiques français (1784-1840)», *Histoire Epistémologie Langage*, 4-1, 117-132.

de la langue française». Il est plus efficace de miser sur une politique scolaire comme le prévoyait l'article I du *Rapport* Barère («Il sera établi dans dix jours, à compter du jour de publication du présent décret, un instituteur de langue française dans chaque commune de campagne»). Mais on pourra toujours voir dans la mise en place d'une telle politique une atteinte à la liberté individuelle, voire une spoliation du droit de parole, qu'il s'agisse de celui d'un individu ou d'une minorité culturelle. Il n'est pas sûr, en ce sens, que la démocratie linguistique assure la liberté linguistique.

On peut comprendre aussi que l'état de démocratie dans lequel se trouve la langue consiste en ce que l'on ne pourra jamais assigner aucune instance, aucune procédure de surgissement de la parole vraie, qui en garantisse la légitimité. Comme le notait Marmontel, l'usage n'a pas d'origine:

L'usage, comme l'opinion, existe, sans que l'on puisse dire quelle en est l'origine, ni quelle en sera la durée. C'est une assimilation de langage, comme l'opinion est une assimilation d'idées, l'une et l'autre le plus souvent fortuite et passagère, sans autre cause que l'exemple, sans autre lien qu'une adhésion superficielle des esprits» (l.c., 3: 613).

C'est en ce sens que les linguistes français du 19^{ème} siècle reprendront le thème de la démocratie linguistique. La langue est l'affaire du peuple, sans qu'aucune activité consciente puisse être efficace à son égard. La conception politique traditionnelle aura ainsi été suffisamment affaiblie pour que les grands élans de la Révolution en vue de façonner une langue à la mesure des événements, ou les luttes pour imposer de nouveaux mots jaillis dans des prises de parole inédites, paraissent comme autant de révoltes insensées.

REFERENCES

- AARSLEFF, Hans 1982, *From Locke to Saussure. Essays on the Study of Language and Intellectual History*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- AUROUX, Sylvain, 1973, *L'Encyclopédie 'grammaire' et 'langue' au 18ème siècle*. Paris: Mame.
- AUROUX, Sylvain, 1979, *La sémiotique des Encyclopédistes. Essai d'épistémologie historique des sciences du langage*. Paris: Payot.
- AUROUX, Sylvain, DESIRAT, Claude, et HORDE, Tristan (eds), 1982, *Les Idéologues et le sciences du langage. Histoire Epistémologie Langage* 4.2.
- BALIBAR, Renée et LAPORTE Dominique, 1974, *Le français national*. Paris: Hachette.
- BRANCA, Sonia, 1982, «Changer la langue». *Histoire Epistémologie Langage*, 4.1, 59-66.
- BRUNOT, Ferdinand (1943), *Histoire de la langue française des origines à 1900*, t.X, Paris: Colin.
- BUSSE, Winfried, 1980, «Domergue, Grammairien patriote». *Logos Semantikos. Studia Linguistica in honorem Eugenio Coseriu*. Madrid: Gredos; Berlin/New York: De Gruyter, vol. I 371-384.
- CERTEAU, Michel de, JULIA D. et J. REVEL, 1975, *Une politique de la langue. La Révolution Française et les patois*. Paris: Gallimard.
- CHERVEL, André, 1977, ... et il fallut apprendre à écrire à tous les petits français. *Histoire de la grammaire scolaire*. Paris: Payot.
- DOUGNAC, Françoise, 1982, *U. Domergue et le Journal de la langue française*, thèse de 3ème cycle ronéotée, Université Paris III.
- FODOR, Istvan et Hagège, Claude (eds), 1983 *Language Reform; History and Future*. Hamburg: Buske Verlag (4 vols).
- GAUGER, Hans-Martin, 1973, *Die Anfänge der Synonymik. Girard (1718) und Rouband (1785)*. Tübingen: Narr.
- GROETHUYSSSEN, Bernard, 1956, *Philosophie de la Révolution française*. (citée d'après l'édition de 1967, Paris: Gonthier).
- RICKARD, P., 1981, *The Embarrassments of Irregularity. The French Language in the Eighteenth Century*. Cambridge: CUP.
- RICKEN, Ulrich, 1979, *Grammaire et philosophie au siècle des Lumières*. Villeneuve d'Ascq: PUL.
- SGARD, Jean (éd.), 1982, *Condillac et les problèmes du langage*. Genève: Slatkine.
- VECCHIO, Sebastiano, 1982, *Il circuito linguistico e la politica. Linguaggio, nazione e popolo nella Rivoluzione Franceze*. Acireale: Galatea Editorial.

LA INFLUENCIA DE CADIZ EN LA MEDICINA DE AMERICA Y FILIPINAS (1750-1850)

Francisco Guerra

Universidad de Alcalá de Henares

Introducción.

Posee Cádiz mágica resonancia en la historia política de España por su decisiva contribución a la independencia nacional durante la invasión francesa y por haberse alzado como reducto parlamentario de la representación popular frente al absolutismo borbónico. Pero, muchas décadas antes de que se produjeran estos hitos históricos, algunos de sus hijos contribuían al surgir del pensamiento ilustrado, enriqueciendo las ciencias naturales en tierras de Ultramar, mientras sus instituciones médicas y navales formaban plantillas de servidores de la salud que atendían las necesidades de los súbditos de la Corona española en aquellos territorios. Entre tanto, maestros y alumnos de estas instituciones médicas acudían a otras academias europeas para recoger los nuevos avances científicos y ser portadores a la vez de las doctrinas filosóficas y políticas que estaban cambiando la estructura tradicional de la sociedad. No hubo girón de España en aquel siglo que mejor sirviera la salud del hombre, ni defendiera tan bien su libertad como Cádiz.

Gaditanos de la Ilustración en América y Filipinas.

En la nómina de hijos de Cádiz que contribuyeron al conocimiento de las cien-

cias naturales destaca en primer lugar Juan José Delgado (1697-1755) que ingresó en la Compañía de Jesús y marchó a la Nueva España, camino de Filipinas con veintinueve años de edad. Atendió las misiones de Cebú, Leyte, Visayas, Luzón y otros lugares de aquel archipiélago cuyas producciones naturales, habitantes y costumbres estudió con dedicación inigualada. Ha señalado Sánchez Tellez (1985) que su obra principal *Historia General Sacro-Profana, Política y Natural de las Islas del Poniente llamadas Filipinas*, escrita entre los años 1751 a 1754, describe la geografía e historia natural de las islas, el carácter de los indígenas, la botánica agrícola y médica y su potencial aplicación en el comercio y la industria. Destaca en su obra por la agudeza de sus juicios como antropólogo certero, médico abnegado y boticario cuidadoso. La obra del P. Delgado, impresa solo hasta 1892, de gran rareza bibliográfica, constituye uno de los documentos de mayor importancia sobre la antropología cultural filipina y uno de los primeros textos acerca de la antropología ilustrada sobre el área del Océano Pacífico. Recordemos además que aquel hijo tan lejano de Cádiz tiene en su obra un recuerdo amoroso de su tierra natal al evocar la huerta que su madre cultivaba en este puerto.

Sin duda, el paradigma de los hombres de la Ilustración por lo que su vida significó en el pensamiento científico, la economía y la política, fue José Celestino Mutis Bosio (1732-1808) hijo de Cádiz, graduado de médico en Sevilla en 1755. Es bien conocida su marcha a Bogotá en 1760 como médico del Virrey y que en 1772 se hizo sacerdote, las enseñanzas que impartió de la matemáticas y las ciencias naturales, sus estudios sobre las quinas, reunidos en su obra póstuma *El arcano de la Quina* (1828) y los estudios botánicos que organizó en 1782, reflejados en la monumental *Flora de la Real Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada* (1954). Sería intento inútil apostillar los numerosos estudios que se han hecho sobre Mutis como botánico, pero resulta ahora obligado destacar la proyección de su vida en la economía agrícola, la tecnología minera, las ciencias naturales y la evolución política de la Gran Colombia y las repúblicas hispano-americanas que de ella se desgajaron, porque nadie como Mutis epitomiza la servidumbre y la libertad gaditana en la Ilustración. En un trabajo reciente Guerra (1982) ha señalado que tras el aparente quehacer tranquilo de Mutis trabajaba una mente preocupada por la justicia social demostrada durante las negociaciones en Zipaquirá cuando tuvo lugar la rebelión de los Comuneros en 1781, de gran paralelismo y contenido social con los eventos que precedieron a la Revolución Francesa, y su protesta cuando no se respetaron los acuerdos que había obtenido con los sublevados. En la minería modernizó el sistema de laboreo de las minas de su propiedad en el Real del Cerro del Sapo, adoptando las técnicas sugeridas por Juan J. de Elhuyar. En materia médica identificó las especies de Quina y estructuró el Estanco de la Quina que permitió la exportación reglada de esta droga precio-

sa, el único medicamento activo con que contó la medicina por muchos siglos, cuyo monopolio era patrimonio español. En la economía agrícola introdujo en 1781 el cultivo del cafeto en Mariquita, determinando las condiciones óptimas de aclimatación y las áreas apropiadas. Baste decir que económicamente, las empresas planeadas por este gaditano ilustrado constituyen la base de la producción de los países de la Gran Colombia—Ecuador y Venezuela— y su rendimiento anual hoy equivale al valor de los metales preciosos que España recibió de todas sus colonias americanas durante tres siglos de dominio.

El contacto de J.C. Mutis con las corrientes políticas de la Ilustración, como Guerra ha señalado (1975) aparece más definido tras la prisión de Antonio Nariño (1765-1823) por la traducción de *La declaración de los derechos del hombre* y la detención de los estudiantes del Colegio del Rosario en Bogotá en 1794, como miembros de una conspiración contra el gobierno virreynal en que también fueron apresados los más íntimos colaboradores de Mutis. Entre ellos figuraban Louis François de Rieux (1758-1840) médico francés graduado en Montpellier, quien desde 1784 hasta 1792 tuvo a su cargo el hospital de Cartagena de Indias y en 1793 pasó a residir en Bogotá, y Manoel Antonio de Froes Díaz, hijo de un médico portugués, graduado también en Montpellier, que llegó a Bogotá en 1794. Ambos médicos habían estado educados en las ideas de la Revolución Francesa y sus bibliotecas, su trato y sus simpatías políticas permeaban las ideas de libertad, igualdad y fraternidad. Tanto Rieux como Froes Díaz fueron encarcelados y embarcados para Cádiz, donde quedaron internados en el castillo de San Sebastián. Gracias a las gestiones del embajador francés, Rieux consiguió la libertad algún tiempo después y en 1802, de nuevo en Bogotá, volvió a participar en conspiraciones revolucionarias y fue encarcelado. Expulsado del Virreynato de Nueva Granada, Rieux «gaditano de residencia *malgré lui*» se unió a los insurgentes en 1812 y llegó a general de brigada, diputado y senador de la república de Colombia. Otros contactos de J.C. Mutis y sus discípulos con mensajeros de ideas ilustradas se produjeron a través de Juan José Elhuyar Lubice (1754-1796) que había estudiado junto con su hermano Fausto química y mineralogía en París con Hilaire M. Rouelle entre 1772 y 1777, en Freiberg con A. Werner de 1778 a 1781 y en Uppsala con Tobern O. Bergman en 1781 y 1782. Tanto J.J. Elhuyar, descubridor del tungsteno, como su hermano Fausto, director del Cuerpo de Minería de la Nueva España, eran ejemplos de españoles ilustrados y conocedores de las corrientes filosóficas y políticas europeas, tanto como de las científicas. Sus sentimientos políticos en vida de Mutis quedaron al descubierto por su actuación posterior, como miembros de la masonería y partidarios de la libertad de las colonias hispano-americanas.

Con ser enorme la proyección científica y económica de Mutis, no lo es menos su influencia política. Recordemos que poco antes de morir pronunció ante sus discí-

pulos la frase que anunciaba el destino de Hispano-América: «La verdad os hará libres» y ellos siguieron sin titubeos aquel mensaje. Tal vez el menos sincero y puro de sus colaboradores, Francisco Antonio Zea (1770-1822) tuvo la carrera más meteórica, pues tras haber sido desterrado a Cádiz por el motín de los pasquines de Bogotá en 1795, usando el prestigio de J.C. Mutis ante Carlos IV, consiguió el nombramiento de director del Jardín Botánico de Madrid y de catedrático de botánica en 1805; con José Bonaparte fue director general del Ministerio de Interior y prefecto de Málaga. Condenado por traidor en España, se unió a Simón Bolívar y como presidente del Congreso de Angostura fue quien anunció en 1819 la constitución de la República de Colombia. Discípulo insigne de Mutis y mártir de la libertad fue Francisco José Caldas (1771-1816) que trabajó en la Expedición Botánica desde 1802 y fue nombrado director del Real Observatorio de San Carlos de Bogotá en 1806. Debido a sus conocimientos matemáticos fue nombrado por A. Nariño coronel jefe de ingenieros al comenzar la guerra de la independencia colombiana y fue quien organizó la artillería de los patriotas y fundió sus primeros cañones. Al caer prisionero de las fuerzas realistas del general español Pablo Morillo (1777-1838) en Bogotá, fue de los primeros en caer fusilado. Igual destino tuvieron los demás discípulos de Mutis tanto peninsulares como criollos; José Tadeo Lozano (1771-1816) hermano del marqués de San Jorge, guardia de corps en Madrid, colaborador desde 1797 en la Expedición Botánica, nombrado brigadier de los patriotas y en 1811 presidente de Cundinamarca, también fusilado en Bogotá por Morillo. Salvador Rizo Blanco (c.1770-1816) pintor de Mompey, testamentario de los bienes de Mutis, fusilado en 1816 y José María Cabal (1770-1816) miembro de la Expedición Botánica, nombrado por los patriotas presidente de la confederación del Cauca en 1812 y jefe del estado mayor de A. Nariño, fusilado con cerca de otros seiscientos patriotas en Bogotá al ser ocupada por el general P. Morillo en 1816, las promesas científicas de Colombia. Sólo escapó de la muerte en aquella ocasión su sobrino Sinforoso Mutis Consuegra (1773-1822) de origen gaditano, aunque nacido en Bucaramanga, al que salvó su apellido y el deseo de Morillo de ordenar y salvar las colecciones botánicas de Mutis, hoy en el Jardín Botánico de Madrid, a pesar de que en 1810 había sido miembro de la Junta Suprema del Gobierno de la Independencia y redactor de la constitución republicana.

La proyección del Real Colegio de Cirugía de Cádiz en la América española y Filipinas a través de los cirujanos navales que sirvieron en la Real Armada, y en los hospitales de los grandes puertos, Habana, Veracruz, Cartagena de Indias, La Guaira, Buenos Aires, Callao y Manila, para solo citar los más importantes, es merecedora de un estudio particular. Conviene agregar que todas las grandes expediciones a Hispano-América y al Pacífico llevaron cirujanos del Real Colegio de Cirugía de Cádiz, particularmente la del gaditano Pedro Cevallos Cortés (1715-1778) primer gobernador

de Buenos Aires, al igual que los guardias marinos gaditanos Alessandro Malaspina (1754-1809) y José Bustamante y Guerra (1754-1825). Muchos graduados gaditanos sirvieron con distinción en Ultramar, como Francisco Argerich, vice-rector del Hospital Naval de Cádiz en 1751, que fue de los primeros cirujanos en Buenos Aires y médico de su presidio, Agustín Eusebio Fabre que como cirujano naval estuvo en Filipinas y Perú antes de llegar en 1774 a Montevideo; pasó en 1783 a Buenos Aires donde fue el primer profesor de anatomía. Francisco Antonio Lamela, cirujano naval que también llegó a Montevideo con la expedición de 1774. Y en especial Antonio Corbella y Fondebila, cirujano de la Real Armada con la que llegó a Buenos Aires en 1774. Autor de varios manuales de medicina interna y de una *Disertación Médico-Chirúrgica... del Escorbuto y Reumatismo* (1794) que tiene el mérito de haber sido el primer texto en señalar respecto al escorbuto que «en los alimentos de los marineros faltan muchas cosas esenciales para la vida» y afirmar tras cuidadosas observaciones que el zumo de limón puro es el medicamento natural más activo frente al escorbuto, como hemos señalado (1950).

Gaditanos de la Ilustración en Europa.

En el comercio intelectual entre España y la Europa Ilustrada tuvo Cádiz un papel preponderante debido al desarrollo de las instituciones navales y médicas creadas a mediados del Siglo XVIII en su puerto. Por ser obligado referirnos tan solo a las médicas, no queremos olvidar los nombres de Pedro Manuel Cedillo, Jorge Juan, José de Mazarredo, Saturnino Montojo, Jorge Pérez Lasso de la Vega y muchos más distinguidos en las empresas navales antes de concentrarnos en las médicas. Habría que distinguir los médicos y cirujanos hijos de Cádiz y otros andaluces, catalanes y de otras regiones españolas que a través de su afiliación con el Colegio de Cirugía de Cádiz la convirtieron en el cordón umbilical de los conocimientos médico quirúrgicos más avanzados de su época y en un modelo de instituciones académicas. El análisis de la renovación quirúrgica española durante la Ilustración permite afirmar que Cádiz fue la iniciadora de la comunicación científica entre España y Europa y a la vez se constituyó en el vector de la nueva filosofía política basada en la libertad del hombre. Los antecedentes surgen con la presencia en Cádiz de Jean La Combe, luego conocido como Juan Lacombe, cirujano mayor de la Armada, llamado por Felipe V para mejorar el nivel de los cirujanos navales españoles y su intento de establecer en Cádiz un Hospital Naval. El papel decisivo de Cádiz cristalizó cuando Pedro Virgili (1699-1766) sucesor de J. La Combe en 1748, consiguió aquel año la fundación del Real Colegio de Cirugía que inició la enseñanza en su nueva fábrica en 1750. Virgili, que había visitado repetidamente París y conocía bien su cirugía y los cirujanos, sabía además la situación sanitaria de América cuyos puertos había visitado en tres cru-

ceros, por ello dominaba la perspectiva ideal para conocer las necesidades médico quirúrgicas de España y de sus colonias americanas, así como los centros académicos donde los profesionales españoles debían acudir para formarse. Ferrer (1961 y 1963) ha hecho ver que el aspecto educador de Virgili no concluyó con la creación del Real Colegio de Cirugía, sino que potenció su influjo renovador enviando alumnos pensionados a los mejores centros europeos, París, Leiden, Bologna y London, de ahí que Cádiz se convirtiera en el centro del intercambio de ideas científicas entre España y el resto de España. Sería labor muy extensa enumerar los colegiales de Cádiz que pasaron a otros centros médicos europeos durante la Ilustración, aunque el estudio cuidadoso de Orozco (1981) sobre las publicaciones científico médicas gaditanas permiten centrar el recuerdo sobre quienes ejercieron mayor influencia por haber dejado obra escrita. Tal vez debido a ello proceda citar en primer término a Diego Velasco (1730 - c. 1780) y a Francisco Villaverde (c. 1730 - c. 1790) ambos alumnos del Real Colegio de Cirugía de Cádiz que marcharon pensionados a París, donde al igual que lo hiciera P. Virgili, estudiaron las técnicas anatómicas y quirúrgicas de aquel periodo y se familiarizaron con los nuevos instrumentos operatorios junto a François S. Morand (1697 - 1773) y su hijo. Fue en París donde D. Velasco y F. Villaverde, a la vista del *Traité des operations de Chirurgie* (1731) de Henri Le Dran (1695-1770) escribieron el texto fundamental de la cirugía española ilustrada, *Curso theorico-práctico de Operaciones de Cirugía* (1763) en el que se formaron los cirujanos del Real Colegio por más de medio siglo.

En aquellas primeras promociones de egresados del Real Colegio de Cirugía de Cádiz figuraron los grandes maestros de la cirugía española, que luego enseñaron en los colegios de Barcelona y Madrid y que debido a sus servicios de cirujanos navales estuvieron en diversas plazas americanas y filipinas. Cronológicamente habría que recordar primero a Francisco Canivell y Vila (1721-1796) que llegó en 1749 a Cádiz como cirujano bibliotecario con su hermano Ignacio Canivell también cirujano, muerto en 1745. Canivell que estuvo de servicio en Veracruz y la Habana había estudiado en Francia y estaba familiarizado por esta razón con la literatura médico-quirúrgica de aquel país, por lo que contribuyó a enriquecer los fondos bibliográficos europeos en el Real Colegio de Cirugía; publicó además dos textos de interés práctico, *Tratado de Vendajes* (1763) y *Tratado de las heridas por arma de fuego* (1789). Otros dos maestros de la anatomía y la cirugía españolas, que formaron parte de la corriente de comunicación científica ilustrada entre Cádiz y París fueron los catalanes Jaime Bonells (c. 1740 - c. 1800) e Ignacio Lacaba y Vila (1745-1814) educados en el Real Colegio de Cirugía de Cádiz. Lacaba, discípulo de P. Virgili, sirvió en 1767 en el regimiento del Infante antes de pasar pensionado por dos años a París donde completó su formación anatómica. Aunque J. Bonells pasó a ser médico de la duquesa de

Alba, J. Lacaba regresó a España como disector del Colegio de Cirugía de San Carlos, Madrid, entre 1787 y 1795 y a partir de ese año fue catedrático de anatomía y cirujano de Carlos IV. La obra que ambos escribieron refleja su admiración por la de Jacob Winslow (1669-1770) que fue la primera anatomía moderna (1732), aunque siguieron el orden de Raphael B. Sabatier (1732-1811) y en la estructura del sistema nervioso a F. Vicq d'Azyr (1786). En su introducción histórica el *Curso completo de Anatomía del Cuerpo humano* (1796) no deja dudas sobre el dominio que J. Bonells y J. Lacaba tenían de la literatura anatómica europea.

Otro hijo del Real Colegio de Cirugía de Cádiz en el que se cumplen los condicionantes de la comunicación científica entre Cádiz y Europa fue Antonio Gimbernat y Arbós (1734-1816) que estudió en Cádiz entre 1758 y 1762, año de su graduación como cirujano latino. Enseñó anatomía en el Colegio de Cirugía de Barcelona hasta que en 1774 fue a París donde trabajó en el Hôtel Dieu y la Charité junto a Antoine Petit (1718-1794), Joseph Desault (1744-1795) y François Chopart (1743-1795) y luego pasó a London donde asistió a las clínicas quirúrgicas del Guy's y del St. Thomas's hospitals y estudió las técnicas de Samuel Sharp (1700-1778) y de John Hunter (1728-1793) demostrando ante este último la estructura anatómica inguinal y la técnica operatoria de la hernia crural que años más tarde publicara como *Nuevo método de operar en la hernia crural* (1793). La obra educadora de A. Gimbernat en el Colegio de San Carlos de Madrid quedó ensombrecida por su procedimiento como afrancesado y la ceguera y pobreza que acompañaron los últimos años de su vida. Por muchos motivos, no hay en la literatura médica lectura más dolorosa para un médico liberal que el memorial que A. Gimbernat envió a Fernando VII, abismo de desolación y desesperanza.

Cádiz y el Romanticismo.

No es posible mencionar en el mismo aliento Cádiz y Romanticismo sin que surja en la mente la imagen gaditana del gran momento del liberalismo español y las trágicas secuencias de los destierros de 1814 y 1824. Fue Cádiz durante el periodo romántico eje del movimiento intelectual español donde regía la filosofía sensualista, albergue de los dirigentes políticos en la lucha por la integridad y la independencia nacional y centro parlamentario donde se cuestionaron por primera vez los derechos de los monarcas españoles frente a los del ciudadano y donde se discutieron las soluciones abiertas al antiguo régimen para crear una constitución política tanto de la península como de las colonias hispano americanas. Pero los problemas que el espíritu español trató de dilucidar en Cádiz durante el periodo romántico, transcendían, además de comprometer, el sistema político, pues nunca como entonces se enfrentó el pensamiento a tantas decisiones. Por un lado los fundamentos de las ideas tradi-

cionales españolas comenzaron a entrar en conflicto con un número cada vez más creciente de la crítica historiográfica de la Biblia y de los descubrimientos científicos sobre la edad de la tierra y el origen del hombre. En medicina las doctrinas frenológicas habían servido para apuntar la localización de las funciones superiores en el cerebro, traduciendo al lenguaje concreto de la anatomía y la fisiología los conceptos suprasensibles de las potencias y virtudes del alma. En cuanto a su filiación intelectual y política, la disyuntiva era también cruel y tan dolorosa para el español como la filosófica y la religiosa.

Cádiz representaba la defensa de España frente a la invasión de Francia, pero a la vez Francia significaba la destrucción del antiguo régimen monárquico y el nacimiento de un régimen republicano, abierto al progreso. Por lo tanto en Cádiz se centraba la dramática lucha espiritual de España representada por el liberalismo, esforzado en modernizar y cambiar la sociedad espiritual y monárquica tradicional y eso convertía a los liberales en afrancesados, tanto en métodos como en objetivos. Fatalmente se cumplió lo que dijo José Mariano de Lara «Fígaro» (1809-1837) que «ser liberal en España, es ser emigrado en potencia» y Cádiz dio el mayor caudal de los dos: liberales y emigrados. Hay que agregar a todo esto que en España, como en el resto de Europa, era el médico el que tenía el papel dirigente en la vida social y quien más sufrió en la carne el ostracismo y el destierro, cuando no la muerte, por su amor por la libertad.

Repasando las páginas de Orozco (1981) y las que Guerra (1971) ha dedicado a médicos liberales exilados y a los médicos políticos hispano-americanos y filipinos (1975), los nombres de hijos de Cádiz, los que en Cádiz estudiaron y los que hicieron oír su voz y publicaron sus ideas de libertad y de ciencia en Cádiz, son numerosos y no es posible recordar entre tantos más que unos pocos. El que más prestigio tuvo entonces fuera de España y sin duda el más jacobino de los médicos españoles fue Juan Manuel Aréjula Pruzet (1755-1830) de Lucena, que a los diecisiete años ingresó en el Colegio de Cirugía de Cádiz y luego visitó los puertos americanos como cirujano naval entre 1776 y 1784. Este año fue a París a estudiar química con Antoine F. Fourcroy (1755-1809) y desde su regreso en 1791 destacó por sus ideas liberales. Entre su obra escrita destaca la *Breve descripción de la Fiebre Amarilla padecida en Cádiz...* (1806) obra clave en la epidemiología española. Aréjula regresó a Cádiz de América en 1787 y se mantuvo en contacto con el Real Colegio del que llegó a ser director en 1817. Durante el corto período de gobierno liberal fue director general de estudios en 1821 y concentró sus esfuerzos en lograr la creación de la Universidad Central de Madrid. Partidario del general Rafael de Riego (1785-1823) en los intentos de proclamar la República Española fue perseguido a muerte durante la reacción absolutista, salió exilado en 1823 y llegó a London con setenta años: allí murió íntegro.

liberal y anticlerical en 1830. Hubo otros andaluces graduados en el Real Colegio de Cirugía de Cádiz que dejaron obra científica apreciable, como Francisco Flores Moreno (1760-1839), sevillano, graduado en 1783 de médico cirujano de la Armada, estudió en París de 1784 a 1787 con Pierre J. Desault (1744-1795) y Jean L. Baudelocque (1746-1810). Embarcó en 1787 en «La Atrevida» con la expedición de A. Malaspina, fue autor de varios monografías médicas y llegó en 1835 a director del Colegio de Cirugía de Cádiz. Pedro María González Gutiérrez (1760-1834) de Osuna, se graduó de primer cirujano en el Colegio de Cádiz en 1786 y participó a las órdenes de J. Bustamante y Guerra en la expedición de A. Malaspina al Pacífico. En 1805 fue profesor del Real Colegio de Cirugía de Cádiz, autor de una disertación sobre la fiebre amarilla de Cádiz (1801) y de un célebre *Tratado de las enfermedades de la gente de mar* (1805) que sentó las bases para la higiene naval española.

Controvertida científicamente fue la actuación del mallorquín Miguel José Cabanellas Cladera (1760-1830) de Sa Pobla, graduado de cirujano en el Colegio de Cádiz en 1785 que estuvo tres años en El Callao, Perú. En 1800, tras la epidemia de fiebre amarilla en Cádiz, fue director de epidemias en Sevilla de donde salió envuelto en polémicas, debido a su adhesión al sistema médico de John Brown (1735-1788); fue autor de numerosos escritos y monografías epidemiológicas. Juan Rodríguez Jaen (1786-1825) de Morón, Sevilla, graduado de cirujano en el Colegio de Cádiz en 1792, que se distinguió por la asistencia a los enfermos de fiebre amarilla en Veracruz y la Habana; fue disector anatómico del Colegio de Cirugía de Cádiz en 1801. Muy importante en la vida del Colegio de Cirugía de Cádiz fue el gaditano José Benjumeda y Gens (1787-c.1855) graduado en el Colegio de Cirugía en 1811 como doctor en medicina y cirugía. Estuvo embarcado en el «San Pedro de Alcántara» y visitó la Habana y Veracruz durante las epidemias de fiebre amarilla. En 1815 fue uno de los fundadores de la Sociedad Médico-Quirúrgica de Cádiz y en 1824 catedrático de Anatomía.

Se puede cerrar esta primera etapa romántica de la medicina liberal en Cádiz con Manuel Codorníu Ferreras (1788-1857) nacido en Esparraguera y graduado en 1810 en la universidad de Cervera. Voluntario en la Guerra de la Independencia, al caer prisionero de los franceses, parece que aceptó las ideas de la Revolución Francesa y se hizo masón. Nombrado en 1819 jefe médico del Ejército Expedicionario de Ultramar en Cádiz, al estallar la fiebre amarilla, tuvo la feliz idea de sacar las tropas del puerto y llevarlas a campamentos más elevados—donde no había mosquitos—salvando a las tropas de su destrucción, como explicó en la *Historia de la salvación del Ejército Expedicionario de Ultramar* (1820). Fue precisamente aquel ejército de casi 17.000 hombres el que el 1.º de enero de 1820 al mando del general R. de Riego juró obediencia a la Constitución liberal de Cádiz de 1812 y no a Fernando VII. En 1821 Codorníu marchó a Veracruz como jefe médico del ejército expedicionario español

cuando se completaba la independencia mexicana y como ha analizado Guerra (1973) tuvo una actuación científica destacada en México hasta la expulsión de los españoles en 1829 en que tuvo que regresar a España vía Bordeaux. Lejos de mantener la gallardía de otros médicos liberales en la emigración, Codorníu claudicó ante el absolutismo y pidió el perdón de Fernando VII, lo que no impidió fuera sujeto a un «expediente de purificación». Tuvo influencia posterior en la creación de los seguros de enfermedad, el periodismo médico y con el renacer del liberalismo, fue inspector médico militar al lado del general B. Espartero durante la guerra carlista (1833-1840).

No se apagó la llama de la libertad en Cádiz cuando en 1823 sus defensores marcharon al exilio, a las prisiones o al lugar de su ejecución; fue alimentada interiormente en el corazón y en la mente de los gaditanos que reflejaron sus destellos como exponentes de las nuevas conquistas de las ciencias médicas básicas y experimentales y de los métodos de exploración que revolucionaron la clínica. Cádiz fue de nuevo el vehículo de las relaciones científicas con el resto de Europa. Ejemplos de ello fueron Francisco Javier Pérez Lasso de la Vega (1785-1836) nacido en Cartagena pero criado en Cádiz desde niño, en cuyo Colegio de Cirugía se licenció en 1806. Fue el creador de la Sociedad Médica Gaditana en 1815 y del *Periódico de la Sociedad*, profesor de clínica médica en el Colegio, introductor de los métodos de exploración clínica el primero en usar el estetoscopio de René T.H. Laennec (1781-1826), de las nuevas ideas anatomoclínicas, de la confirmación del diagnóstico en la autopsia, del uso de alcaloides puros como la quinina en terapéutica, en fin, de la medicina interna moderna y además preocupado por los problemas de la medicina social, Leal y consecuente con las ideas liberales y la trayectoria de los cirujanos navales fue otro hijo de Cádiz, Manuel José de Porto Zepillo (1792-1860) que se graduó brillantemente en el Colegio de Cirugía en 1820. Estuvo en Veracruz y la Habana donde sufrió dos naufragios y volvió a Cádiz como profesor del Colegio en 1825 en varias materias. Fue autor de un *Tratado de Anatomía Patológica* (1846) que pasó por varias ediciones, miliciano, político liberal y diputado por Cádiz. Otro hijo de Cádiz que contribuyó en este periodo al progreso de la medicina española fue Antonio España Saborido (1793-c.1855) graduado en el Real Colegio en 1821, cirujano del Hospital de Na. Sra. del Carmen, catedrático de la Facultad de Medicina en 1844, que publicó una interesante *Memoria sobre el abatimiento y reclinación de las cataratas* (1841) y tuvo en su haber el primer gabinete oftalmológico español en 1839.

José de Gardoqui Paino (1807-1857) también nacido en Cádiz, estudió en el Colegio de Cirugía y en 1830 marchó pensionado a París donde estudió clínica médica en La Charité con A. F. Chomel (1788-1858). Regresó a España en 1834 y publicó un *Tratado de las enfermedades de... el Aparato Respiratorio* (1835-1839), donde aparecen los nuevos métodos de exploración y diagnóstico clínico. En 1844 fue profesor

de la nueva Facultad de Medicina de Cádiz. Antonio García Álvarez (c.1810-c.1865) también fue hijo del Colegio de Cirugía de Cádiz y médico de la Armada hasta que en 1845 pasó a ejercer privadamente la medicina en Cádiz. Fue uno de los escritores médicos mejor informados y más versátiles de su tiempo, editor de la *Crónica de los Hospitales* (1849-1851) y de importantes monografías como el *Ensayo histórico descriptivo sobre la enfermedad de Bright* (1849) donde se ve el dominio de las técnicas antaomoclínicas de la medicina interna y de la literatura médica europea. Completa este gran período de la medicina romántica gaditana otro hijo de Cádiz, Carlos Siloniz Ortiz (1815-1898), en cuyo Colegio estudió medicina; luego trabajó en París entre 1840 y 1843 y se familiarizó con la anatomía microscópica. Ejerció en Barcelona donde publicó *Del microscopio en su aplicación al diagnóstico* (1857) apuntando su utilidad en los casos de tuberculosis y el cáncer. Volvió a trabajar en París y London entre 1859 y 1862 y a su regreso a Barcelona publicó unos *Cursos de Anatomía descriptiva* (1869 y 1870) que como su primer trabajo en que incorporaba la doctrina celular, no fue apreciado por los contemporáneos.

Corolario.

Fue Cádiz durante la Ilustración y el Romanticismo el camino obligado de la comunicación científica y política entre España y Europa, estímulo de la renovación médico-quirúrgica y social española. Su institución modelo, el Real Colegio de Cirugía de Cádiz constituyó un centro de formación para los cirujanos navales y por ello proveyó de personal sanitario a las posesiones españolas en América y Filipinas de manera ejemplar por más de un siglo. La servidumbre de Cádiz a la salud del hombre durante ese tiempo estuvo guiada por su decidida posición de ser en España el bastión de las ideas liberales, en las que los médicos tuvieron una posición destacada. Para los historiadores generales, como Carr (1966), aunque el movimiento liberal surgido en Cádiz no consiguió las transformaciones económicas y sociales que propugnaba, sirvió decisivamente para el avance de las ciencias médicas y sin duda fue la fuerza dinámica más fecunda en la historia social española por muchos siglos.

REFERENCIAS

- CARR, Raymond. Spain, 1808-1939. Oxford, Clarendon Press, 1966. 4.º XXIX, 766 p. mapas.
- FERRER, Diego. Historia del Real Colegio de Cirugía de la Armada de Cádiz. Cádiz, Colegio Oficial de Médicos, 1961, 4.º XVI, 378 p. 2 h. ilustr.
- FERRER, Diego. Biografía de Pedro Virgili fundador, restaurador de la cirugía en España. Barcelona, Colegio Oficial de Médicos, 1963. 4.º 405 p. 1 h. ilustr.
- GUERRA, Francisco. Hispanic-American contribution to the history of Scurvy. Centaurus, Copenhagen, 1: 12-23, 1950.
- GUERRA, Francisco. El exilio de médicos españoles durante el Siglo XIX. Revista de Occidente, Madrid, 97: 1-23, 1971.
- GUERRA, Francisco. Manuel Codorniu Ferreras (1788-1857). Azares de un médico liberal en la sociedad hispanoamericana del Siglo XIX. Medicina e Historia, 30: 1-16, 1973.
- GUERRA, Francisco. El Médico Político. Su influencia en la Historia de Hispano América y Filipinas. Madrid, Afrodísio Aguado S.A., 1975. 4.º 356 p. ilustr.
- GUERRA, Francisco. La influencia científica, económica y política de José Celestino Mutis (1732-1808). Anales de la Real Academia de Medicina y Cirugía de Cádiz, 18: 85-94, 1982.
- GUERRA, Francisco. La economía y la ciencia en la génesis de la Gran Colombia (1819-1830). Boletín de la Academia Nacional de la Historia, Caracas. 65 (260): 847-861, 1982.
- OROZCO ACUAVIVA, Antonio. Bibliografía Médico-Científica Gaditana. Ensayo bio-bibliográfico médico, científico y técnico de Cádiz y su provincia. Cádiz, Obra Cultural «Casino Gaditano», 1981. 8.º 280 p. ilustr.
- SANCHEZ TELLEZ, M.ª del Carmen. Juan José Delgado S.J. (1697-1755) antropólogo, médico y boticario en Filipinas. Boletín de la Sociedad española de Historia de la Farmacia, 36 (143): 155-165, 1985.

LIBERTAD Y SERVIDUMBRE EN LA ESTETICA DE KANT

Diego ROMERO DE SOLIS
Universidad de Sevilla

La *Crítica del Juicio* responde a la preocupación de Kant ante el asalto de la imaginación en búsqueda tal vez de una tercera facultad que hiciera posible una cercanía entre el concepto y el deseo, entre la libertad y el rigor de la ley, puente que posibilitase la unión entre la *Crítica de la Razón Pura* y la *Crítica de la Razón Práctica*, dibujando de alguna manera la experiencia de la totalidad. El concepto de un todo de la experiencia (en la investigación científico-teórica) se destaca en la evolución del pensamiento kantiano, de modo cada vez más claro, como una aspiración irrealizable. La totalidad no podía ser concebida como algo dado —un objeto— sino como algo planteado. Y al ser todo juicio de experiencia fragmentario, habrá, entonces, que buscar otra clase de juicios —el estético— que no indaga por el objeto puesto que contiene y despliega el significado que tiene para el propio sujeto su representación, pasando lo real, por así decirlo, a un segundo plano. La belleza, sentido de lo estético, abandona el campo de la casualidad para entrar de lleno en el ámbito de la

Nota: El texto de esta ponencia ha sido publicado con algunas modificaciones en *La Balsa de la Medusa*, Madrid, n.º 1, invierno 1987.

plasmación interior. La actividad estética no divide los objetos, no los disecciona. La totalidad emana de las fuerzas del espíritu, teniendo como fundamento el sentimiento de vida del sujeto mismo, siendo la intuición la que accede de modo directo. La creación significa para todos —es universal— pero no a través de una demostrabilidad a base de conceptos sino por medio de un asentir íntimo —subjetividad que renace de sus cenizas y conciencia estética afirmante de una comunicabilidad general de sujeto a sujeto que no necesita pasar por el refrendo conceptual—. Kant habla de una *universalidad o generalidad subjetiva*, porque el juicio estético conlleva una pretensión de universalidad que si bien no postula el asentimiento de todos —algo que tendría que darse en un juicio universal lógico, al poder invocar fundamentos—, posee una semejanza que confirma la libre aceptación de los demás. Bello —dice Kant— es lo que sin concepto gusta universalmente.

La imaginación, al protagonizar la aventura ilimitada de lo posible, deja en la creación una semejanza abierta entre los titanes y los hombres, entre la sordidez estéril y la santidad, mediante la obra peculiar de una validez común que es independiente de la demostrabilidad del concepto —no hay teoría de la totalidad— y legítimo resultado del asentir íntimo por parte del sujeto. Así brota de la especulación kantiana aquello que se ha dado en señalar como «puente» entre el reino de la necesidad y de la libertad, como una crítica del juicio estético cuya función sería mediar entre la filosofía teórica y la práctica, partes distintas de un todo —la filosofía—, lo que se traduce en sucesivas mediaciones, quedando enlazados el entendimiento y la razón por el juicio, sin perder éste su vinculación con el sentimiento, término medio a su vez entre el conocimiento y el deseo (proceso que trata de realizar el proyecto kantiano de unir lo sensible y lo inteligible, la estética y la acción). Si lo estético va a ser concebido, ahora, por Kant como expresión fenoménica de lo suprasensible, nostalgia de la luz y paraíso residual de la memoria que abre el ojo del alma a la contemplación desinteresada de la naturaleza, lo teleológico, en semejanza, será pensado como el despertar del espíritu en una unidad inteligible y armónica que sustente en el hombre esperanzas de una finalidad moral y de un sentido cósmico —dulcificador de la tragedia— o acaso que no se encuentre ningún sentido en la evidencia lacerante del azar.

En nuestra imaginación —dice Kant— hay una tendencia a avanzar hasta el infinito y en nuestra razón una pretensión a la totalidad absoluta como si fuera una idea real; es esa actitud la que alimenta el juicio reflexionante y la misma que tiende a la superación de la naturaleza. La facultad de juicio significa para Kant no otra cosa que la capacidad de concebir lo especial como contenido dentro de lo general; dado lo general (la regla, el principio, la ley) es *determinante* el juicio que subsume dentro de ello lo particular; en cambio, cuando sólo se da lo particular y el juicio tiene que

encargarse de buscar lo general de ello, tal capacidad de juicio es puramente *reflexionante*. El sujeto recupera la potencia que le otorga el constituirse en fundamento de sí mismo, porque lo que hace el juicio reflexivo es abrir la conciencia al exterior en la integridad del mundo, en cuanto principio a priori de valor heurístico. Lo estético desenvolviéndose como pensamiento de la libertad sentida, logra una comunicabilidad de sujeto a sujeto que no necesita pasar por el refrendo conceptual objetivo, pues su alternativa es la propia subjetividad o la finalidad de la naturaleza. Ahora la razón no ordena, ni determina sino reflexiona libremente. El sujeto media con el objeto a través de la opción lúdica de la imaginación en el proceso multiplicador de la invocación subjetiva. La estética –sensación de lo que aparece como bello y sublime– manifiesta el sentimiento de la especie –el placer–, motivo por el cual Kant habla de una *universalidad o generalidad subjetiva* (fundamento de una legitimidad). El juicio estético, aunque no postula un asentamiento de todos –cosa obligada en un juicio universal lógico que puede invocar fundamentos–, conlleva algo semejante, el sentimiento, que no confirma los conceptos sino la libre aceptación de los demás, en ese libre juego de la imaginación –que no ha de estar sometida al concepto–, en el que se apoya la facultad de juzgar reflexionante y no determinante (horizonte lúdico del deseo especulativo y el goce que el sujeto vivencia tan ardientemente como justa e insondable es su correspondencia con la libertad). El juicio afirma, por tanto, la imaginación en cuanto proyecto de ser, tomándola para sí mismo, sin determinaciones (libre juego) –sin conceptos fijos–, alejándose, así, una pretendida razón exacta de lo bello del supuesto cognoscitivo de la reflexión vinculada al agrado y distante del logos abstracto o científico. La belleza arrastra, entonces, la paradoja existencial de su símbolo en la analogía esotérica entre vida y mundo, conciencia y sensación, ser y deber ser. No hay conocimiento de lo bello, porque no hay ciencia del placer –negación que afirma la verosimilitud ontológica del arte y la reflexión– aunque sí experiencia del mismo, de la belleza y de lo sublime, pues lo estético lleva consigo –como principio regulativo– la génesis del recuerdo, el descubrimiento del goce que parece generar una sensibilidad razonada que no puede prescindir de la sensación, acicate de un impulso imaginativo que rememora la liberación perdida en el concepto y que busca ser en la hipóstasis de la razón sintiente.

El juicio estético determina su objeto respecto al placer como belleza, pero aspira al sentimiento de todos, constituyéndose en el principio subjetivo de la facultad de juzgar. La semejanza con el juicio lógico estriba –como antes se señaló– en que presenta una *necesidad* y una *universalidad*, aunque una y otra provengan no de los conceptos sino de la *subjetividad*. El juicio estético parece, en consecuencia, la asunción de la imaginación misma; la idea de su comunicabilidad general amplía su valor ilimitadamente y sin embargo no puede constituirse en ciencia. Ahora bien, su mo-

mento especulativo, reflexivo, no tiene por qué quedar disminuído, sino, por el contrario, enriquecido por la misma libertad de lo que contiene. Lo estético tiene como norma la facultad de juzgar *especulativamente* y no la mera *sensación*, abriéndose en tal sentido como realidad simbólica —que lo es la imaginación— del pensamiento humano. La imaginación logra que el concepto mismo se ensanche estéticamente de modo ilimitado; se hace creadora y pone en movimiento la potencia de las ideas intelectuales (la razón); logra que por medio de ella haya más pensamiento.

El sujeto vivencia con la imaginación la posibilidad de ser más que él mismo, límite que no es el sistema de la objetividad sino el todo de la subjetividad, el atisbo que escapa de la costumbre adormecida en lo cotidiano y que intuye sensiblemente lo que la metafísica dogmática diagnosticaba como una intuición intelectual. Desde el neoplatonismo la imaginación emerge como nostalgia (el movimiento circular —del Uno al Todo por lo múltiple— da a la imaginación un cierto valor de desviación y retorno); jugó un papel decisivo en la *mutación ascendente*. También para Dante la imaginación es una facultad intermedia como proveedora de imágenes sin las que no puede funcionar el intelecto en la construcción de lo abstracto; posee, además, como reconoce Santo Tomás de Aquino una potencia activa que le hace ser fuente de ilusión y facultad inventiva; su situación, en cierto modo privilegiada, le procura un doble contacto con el mundo inferior de los sentidos y con el mundo superior de la luz espiritual. La poesía inspirada es así obra de la imaginación que apartándose de su origen mundano tiene que ser iluminada desde arriba. La visión poética es —en Dante— *alta fantasía*. Más adelante, con Giordano Bruno, designa el *conjunto de los sentidos internos*; es la fuente viva de las formas originales, principio de la infinita fecundidad del pensamiento. La imaginación tiene como soporte, en el hombre, un alma inquieta, un *spiritus phantasticus*, semimaterial, semiespiritual, y según una tradición procedente de Sinesio y transmitida por el neoplatonismo florentino, entroncaba con el alma del mundo y con ese sutil espíritu material que constituye el fluido planetario por lo que los efectos cósmicos pasan, en nosotros, a través de la *vis imaginativa*. La imaginación conecta con lo primigenio y se hace fundamento del arte. Por otra parte, una corriente de pensamiento médico, procedente de Paracelso, se sumó a esta corriente filosófica y gnóstica. Para Paracelso la imaginación era el mayor poder del hombre; su cuerpo invisible, como un sol interior, domina el cuerpo visible y actúa a distancia, incluso sobre los mismos astros. Para Ficino filosofar no significa en modo alguno comprender racionalmente algunos aspectos de la experiencia o lograr nuevos instrumentos lógicos; la auténtica filosofía, según Ficino, es el descubrimiento misterioso del ser, atrapando su secreto a través de un conocimiento que está más allá del saber científico, obteniendo el significado último de la vida y liberando al hombre del horror de su condición mortal. Sufrimos porque esta-

mos exiliados y nuestra ansia es esa secreta atracción del infinito (para Giordano Bruno no es sabio quien indaga dentro de las muertas barreras de los conceptos sino quien investiga por reencontrarse con la infinitud viva del universo y fundirse con esa potencia creadora y convertirse él mismo en creador).

La imaginación kantiana recoge el eco de estas tradiciones en torno a lo imaginario. Lo sublime exalta la imaginación por encima del concepto y de la misma belleza, empujando al sujeto a su destino abierto (el sentido de su propia grandeza íntima), o cerrado (la vivencia de lo absoluto de la materia). El sujeto en su capacidad de idear fija de alguna manera lo suprasensible (lo que es de por sí indeterminable), pero no lógicamente —en cuanto verdad objetiva— sino en cuanto *verdad sentida*. Para Ficino, la perspectiva de Aristóteles y la de Epicuro resultaban equivalentes: ambos son sustancialmente *físicos* y no van más allá de la naturaleza. Esa fidelidad a lo limitado, a lo legal —piensa Ficino— supone condenar al hombre a una situación carente de sentido. La verdad en Ficino nunca es un término lógico, una abstracción conceptual sino un alma, un principio de vida viviente, una verdad que se expresa mediante símbolos, imágenes y figuras. El discurso rigurosamente racional conviene a la ciencia. La filosofía, por el contrario, es transgresión: amar y despertar amor. El hombre es nudo himeneo del mundo, donde todos los órdenes de la realidad, todos los grados del ser, se casan, y el mundo inferior se une al superior. Y al recoger todo en sí mismo, el hombre se extiende por el cosmos a través de su visión consciente, devolviendo todas las cosas a su única fuente, en un movimiento circular de regreso donde se refleja la palpitación del ser que, desde el centro de su unidad, regresa hacia sí mismo. Por otra parte, Kepler, Paracelso, Nicolás de Cusa, Agrippa de Nettesheim, Giordano Bruno pensaban que el universo es un ser viviente, dotado de alma, y los seres particulares no son más que emanaciones de un Todo. Una identidad esencial reúne a todos los seres particulares y una relación de simpatía rige todas las manifestaciones de la vida y explica la creencia de los pensadores renacentistas en la magia. La astrología estará también inscrita en el sistema de todos estos filósofos. Una antología esencial entre la naturaleza y el hombre hace que cada destino esté vinculado al curso de los astros y de las constelaciones. El hombre se encuentra en el centro de la creación, ocupando un lugar privilegiado en la cadena de los seres, gracias a su condición de criatura consciente, espejo en el que el propio universo se mira y se comprende. El hombre puede encontrar la creación entera en sí mismo, en su interioridad, en el carácter sagrado de su pensamiento: conocer es ir hacia dentro, hacia el abismo interior, hacia sí mismo, hasta el firmamento que brilla en el horizonte del alma. Los filósofos piensan de un nacimiento de Dios en el alma. De un autoconocimiento divino del hombre. La creación visible tiene un valor simbólico y todo es manifestación de una profunda identidad. El Renacimiento tiende a una percepción glc

bal del todo, y por ello mismo su medicina no curaba los órganos aislados sino que aspiraba a la curación del hombre entero, así como su ciencia tampoco conocía las especializaciones (un conocimiento parcial equivalía a una mutilación, a una falta de conocimiento; el humanismo implicaba una relación total con el universo). Las especulaciones matemáticas —sólo el número puede explicar una realidad concebida como algo esencialmente rítmico— perseguían, por los más intrincados caminos, el gran misterio, la fórmula capaz de expresar a la vez el ritmo del todo y el ritmo análogo de cada una de las partes vivientes, lo humano de la naturaleza, la armonía de un panteísmo que dulcifica e ilumina las cosas y al hombre. La filosofía cartesiana triunfó sobre esta mística simbólica que, rechazada, engrosó la corriente secreta de la superstición y de las doctrinas ocultas. Las ideas más altas del neoplatonismo se mezclarán con las tradiciones orientales del ocultismo en una extraña simbiosis. La idea de analogía se complicará con mitos destinados a explicar el origen del mal. Ahora no solamente la naturaleza y el espíritu tienen la misma esencia sino que, además, la corrupción del espíritu humano arrastra la caída de la naturaleza. Si el *hombre de deseo*, del deseo, busca la armonía y la unidad es porque encuentra en sí mismo los vestigios de ese mundo deseante. Sólo el hombre, artesano de la caída, puede ser el obrero de la reconciliación, el artífice de la paz entre la conciencia y los árboles, entre el alma y las aguas, entre el viento y su destino. Todo tiende a la unidad, porque todo ha brotado de la unidad. La palabra conserva el rastro, la analogía del Logos que creó el mundo, por lo que el poeta es un ser *sagrado*, *creador* que guarda para sí los secretos de la rememoración, las íntimas revelaciones de las cosas, las voces arcanas de los caminos, que conducen a la magia de la felicidad y del tormento. La poesía, como música, es magia salvadora, espejo donde se refleja la silueta de Dios. El Renacimiento se hará romántico.

La meditación en torno a lo estético sugeriría la unidad de naturaleza y libertad, en sentimiento total, por lo que la categoría de infinito abandona los estrechos límites de lo conceptual para hacerse experiencia, algo vivo, existido sensualizado y no meramente pensado, alcanzando la conciencia, el sujeto —en una corporeización de lo general— la patencia de lo absoluto, el instante privilegiado. El romanticismo no puede heredar a Descartes y, por encima de su triunfo, trataría de llevar estas experiencias a sus posiciones más extremas y sugestivas, conectando con un pasado filosófico que hunde sus raíces vitales, telúricas, en la fuerza del Renacimiento. La reflexión kantiana, heredera de este proceso que transmite al Romanticismo, señalándole un camino, parece sugerir que si la estética se instaura, en último término, en lo suprasensible, lo suprasensible mismo, a su vez, podría fundamentarse en el sentimiento y, por tanto, en la imaginación, apoyada, esta vez, en la razón como facultad de las ideas. Kant, paradigma del racionalismo, evitando a Descartes, parecería, entonces,

abrir, con cierto sigilo, una puerta a la sensibilidad romántica, tratando de concebir una razón que no es sólo abstracta sino concreta, sintiente, sensual. De ser así, cobraría mayor claridad la concepción kantiana de lo imaginario como puente entre la naturaleza y la libertad, restaurando la dimensión utópica de la filosofía y el sueño que eleva su fantasma por encima de la necesidad. La liberación del sujeto queda ajustada al lugar de la imaginación que traspassa, de nuevo, el discurso lógico para invocar la satisfacción de su intimidad como destino al que pertenecería su propia fuerza creativa. La concepción kantiana del genio, en cuanto dicta al arte sus reglas, pudiera confirmar lo anteriormente expuesto: aquél muestra cómo los sentimientos subjetivos son capaces de llegar a la expresión más profunda y a la misma patencia de la libertad, y cómo el conocimiento científico, al no poseer otra forma que la del concepto objetivo y la deducción objetiva no admite tales ambiciones (la ley moral y la ley natural, no pueden, según Kanta, quedar a merced del libre juego de la imaginación, por lo que la subjetividad del creador tiene que desaparecer para garantizar la certeza del resultado). Kant argumenta: si todo lo que Newton expuso en su obra *Philosophia principia mathematica* puede aprenderse, no es posible, en cambio, aprender a ser poeta. La causa reside en que Newton podría ilustrar no sólo ante sí mismo sino también ante los demás cada uno de los pasos que hubiera dado y, por el contrario, ningún Homero podría decirnos cómo surgen en su cabeza sus imágenes y pensamientos.

La reflexión estética aparece como el camino que expande la libertad del espíritu en el propio despliegue de la sensación. Algo que mueve a pensar, pero que se resiste a hacerse del todo comprensible, no admitiendo el análisis del modelo físico-matemático. El sujeto protagoniza la experiencia radical de lo bello y lo sublime —huellas de lo suprasensible, cicatrices tal vez— en la posibilidad de que las ideas de la razón puedan transformarse en pensamientos sentidos, en las verdades del sentimiento, de las que habló Ficino, en catarsis imaginativa (lo sublime no es sólo el objeto sino el abismo del que lo contempla), y no en *verdades metafísicas*, puesto que lo sublime, incluso, presupone un juicio reflexionante. La facultad de gusto abarca, por tanto, no sólo lo bello (la imaginación enlaza en libre juego con el entendimiento) sino también lo sublime (lo que por su concepción ya revela una capacidad del espíritu que va más allá de la medida de los sentidos), acogiendo en su seno las ideas racionales con su significado suprasensible (la imaginación apoyada ahora en la razón). Los sentimientos del yo y del universo quedan enlazados en esa corporeización de la experiencia estética, de la que habla la verticalidad y la horizontalidad de la fantasía. De ahí que la poesía mantenga en Kant la más lata jerarquía entre las bellas artes, la que participe más del genio y la que menos admita, en consecuencia, ser dirigida por preceptos. La poesía —dice Kant— ensancha el espíritu al poner en libertad la imagina-

ción, y dentro de los límites de un concepto dado, de entre la ilimitada variedad de formas posibles que pueden conciliarse con él, ofrece aquellas que expresan la *plenitud del pensamiento*, a la que ningún lenguaje puede acomodarse totalmente, elevándose así *estéticamente a idea*. La poesía hace que el espíritu sienta su capacidad para ser libre, autónomo e independiente de la naturaleza, de convertirla incluso en *esquema de lo suprasensible*.

Las valoraciones de Kant en torno a la poesía confirman la importancia de la imaginación como espacio intelectual donde el pensamiento tiende a su plenitud y el lenguaje se eleva a idea —la más alta conquista de la palabra, según Kant—. La poesía, al formar parte de lo estético e incluso de lo teológico —¿qué es, si no, la visión finalista del mundo que elabora Kant?— no decide por demostración, *no conoce*, y sin embargo, cuánto significa para la sabiduría milenaria, para el encuentro con los orígenes y el establecimiento de la de la diferenciación ontológica con el mundo de los entes, de las amenazas, de las pesadillas. El conocimiento positivo no deja de ser una parte limitada del mundo del espíritu. Hölderlin padeció en su alma el derrumbe de lo imaginario, de lo vital, de lo que puede producir la unidimensionalidad del concepto, esa triste miopía que suele aquejarse al racionalismo positivo: «Ojalá no hubiera ido nunca a vuestras escuelas! La ciencia, a la que perseguí a través de las sombras, de la que esperaba, con la insensatez de la juventud, la confirmación de mis alegrías más puras, es la que me ha estropeado todo. En vuestras escuelas es donde me volví tan razonable, donde aprendía a diferenciarme de manera fundamental de lo que me rodea; ahora estoy aislado entre la hermosura del mundo, he sido expulsado del jardín de la naturaleza, donde crecía y florecía, y me agosto al sol de mediodía»(*). El juicio reflexionante —que contiene el momento imaginario— frente al juicio determinante constituye una especie de replegamiento interno que busca el acuerdo de las tres facultades. La dimensión intersubjetiva queda fundamentada en el un concepto —el concepto trascendental de lo suprasensible— con el que nada podemos probar respecto del objeto por ser, en efecto, un concepto indeterminado e impropio para el conocimiento. El principio de la subjetividad —la indeterminada idea de lo suprasensible en nosotros— que ha de incluir lo poético, cimenta la actividad reflexiva de la estética bajo la pesadilla de la libertad, sin establecer códigos, posibilitando la comunicación de la reflexión y el goce, el dolor y la angustia. Al ser, por otra parte, lo estético *símbolo* de lo moralmente bueno, queda la ética atrapada por la estética y el deseo por el sentimiento. Kant, al relacionar lo bello con lo moral, muestra que lo simbólico es sólo una especie de lo intuitivo, en intuición subjetiva, a través de una analogía, cuya expresión contiene no el esquema propio del concepto sino un *símbolo para la refle-*

(*) Hölderlin. *Hiperion*, Trd. de J. Munárriz, Madrid, 1976, pg. 25.

xión. Pero el juicio de gusto no conoce, lo que significa que no conoce científicamente, o dicho de otro modo, en este caso afirmativo, que parece legítima una reflexión que va más allá de la lógica científica como respuesta a la necesidad creativa del sujeto, y apoyada en aquello que pudiera denominarse —no encuentro otro término más adecuado— *imaginación reflexiva*, algo que algunos románticos llevarían a su extremo como conocimiento poético, en franca oposición a la filosofía crítica y, sin embargo, sugerido, casi, por ésta. Desde el punto de vista de la imaginación pudiera tal vez afirmarse que no hay romanticismo sin Kant, ni que sin él sea comprensible el desarrollo posterior del irracionalismo filosófico. La imaginación se erige en respuesta a la exigencia de sentido y totalidad desde la voz deseante subjetiva hasta la visión teológica de la naturaleza, desde la trágica soledad del individuo hasta la historia absurda de sus palabras y sus ideas. La *Crítica del Juicio* confirma la imposibilidad metafísica, pero también libera su contenido de la razón dogmática. La metafísica, de este modo, parece transformarse en ética y estética, en la praxis de cambiar el mundo —la quimera del romanticismo revolucionario— o en la contemplación —la ficción interesada del idealismo—, en otras palabras, la liberación del deseo por la vida y el arte, la catarsis del sentimiento y el culto dionisiaco, como alternativa a un pensamiento vacío, a un pensamiento de la muerte, a un pensamiento colectivizado por Leviatán, pues, como dice Kierkegaard, tan pronto como falta la interioridad cae el espíritu en lo finito.

Kant parece haber ido más allá de la Ilustración, recogiendo a su paso las aspiraciones irracionalistas de un pasado oculto, restringido, marginal. La *Crítica del Juicio* ha planteado la posibilidad de conquistar aquella otra universalidad que es independiente de la lógica, que escapa a su formalismo. La conciencia estética muestra una comunicabilidad general de *sujeto a sujeto* que no necesita del momento conceptual, objetivo, propio del discurso científico. Esto no significa, ni mucho menos, que no haya pensamiento o un contenido intelectual que traspase el ámbito de la pura subjetividad, porque ésta, en cuanto todo, refleja el mundo —la totalidad—, encontrando el individuo, el alma, por este sinuoso camino, su propio significado, y recuperando la categoría de individualidad su dimensión esperanzadora. El juicio estético —insisto— no hace referencia a una demostrabilidad general, pero sí a una comunicabilidad general. No ha de pretender la visión lógica, científica, recurriendo al concepto objetivo y a la deducción objetiva, puesto que no ha de demostrar nada. El juicio estético comunica por medio de la reflexión, de una reflexión que es ella misma imaginación y que pretende unificar, armonizar la sensibilidad con la razón. Lo estético muestra incluso a nivel de sus propios fundamentos. El pensamiento sentido, sensualizado —objeto y producto de la estética— manifiesta, de manera original, la vuelta a las cosas, a la imagen de lo sensible, en aspiración por identificar los entes y

las conciencias, recreando la experiencia común de lo vida en la tentativa imaginaria que dispara la propia facultad especulativa y que perfila el ámbito de lo poético. La poesía convierte –transformación del mago poeta– los conceptos en ideas estéticas, en algo vivo, sensualizado, sentido. El análisis kantiano de lo sublime confirma ese horizonte de la conciencia creativa, de la subjetividad unida a la libertad de la imaginación, consagrando la interioridad como mundo, hablando, murmurando esa dimensión indecible de las ideas. Lo sublime surge ante el sentimiento incorporado de la infinitud, brotando de las cosas, llámese montaña o mar, crepúsculo o cielo estrellado, y del propio sujeto que las recrea desde esa facultad del espíritu que supera toda medida de los sentidos –la imaginación convertida en vértice de la razón–.

La imaginación como síntesis es indispensable para efectuar la aprehensión de cualquier cosa; aprehensión que va a implicar reproducción. La imaginación de Kant es *productiva*, y parece serlo tanto en el ámbito de la *Crítica de la Razón pura* como en la *Crítica del juicio*. Si la percepción intuye un objeto presente, la imaginación intuye un objeto en *ausencia*, siendo esta falta lo característico de la misma. La imaginación productiva del conocimiento *a priori* ha de ser diferenciada de la imaginación productiva en el arte, pero sin olvidar su semejanza. El artista crea algo nuevo con materiales tomados directa o indirectamente de la experiencia. La imaginación en la *Crítica de la Razón pura* es la constituyente originaria de las formas primordiales mediante la síntesis *a priori*. Kant insiste también en los aspectos pasivo y activo de la imaginación. Esta es pasiva en la mera reproducción empírica, pero no en el recuerdo que ya requiere un acto de voluntad, y lo es también en la *fantasía* –que Kant suele distinguir de la imaginación–, la cual se caracteriza por obrar en nosotros con independencia de nuestra voluntad, como acontece, por ejemplo, en los sueños. En cuanto facultad de conocimiento la imaginación está situada –en la *Crítica de la Razón pura*– entre la sensibilidad y el entendimiento, sirviendo de enlace; en la medida que participa de la sensibilidad es pasiva y en la medida que lo hace con el entendimiento es *activa y espontánea*. Cuando Kant habla de que la poesía es *esquema de lo suprasensible*, está refiriéndose a ese papel activo, creador de la imaginación. El esquema parece ser siempre un producto de la imaginación; no es una imagen. El esquema de un concepto hace posible una imagen del concepto, y de esta manera la poesía puede hacer de imagen de lo suprasensible –imaginación de lo suprasensible–, aunque no sea propiamente la imagen de lo suprasensible. La síntesis de la imaginación produce la imagen que requiere el concepto para poseer alguna significación. Todo concepto empírico presupone el fundamento de las categorías, que son pensamientos puros –no tienen una ilustración directa en la experiencia–, interviniendo, entonces, la imaginación transcendental, creando esquemas temporales que sirven de transición a las imágenes. La categoría de sustancia se traduce en un esquema de

algo que permanece en el tiempo mientras varían sus cualidades, algo sólo imaginado en la intuición pura del tiempo –imagen pura a su vez–, prototipo de la permanencia. Un proceso que aspira, a través del tiempo, a la imagen sensible de la experiencia. La imaginación crea los esquemas y hace posible –desde ellos, como luminarias– a la propia experiencia. La imaginación pura es condición de posibilidad de la empírica. La *imagen* es un producto de la facultad empírica de la imaginación productiva. El *esquema* de los conceptos sensibles será un producto de la imaginación –el monograma de la imaginación pura a *priori*–, por cuyo intermedio serán posibles las imágenes.

El juicio de gusto –ya lo hemos dicho– no pretende lograr ningún conocimiento del objeto y tan sólo expresa el sentimiento de placer o displeasure que nos produce su contemplación. No le compete al juicio estético hablar de las cualidades del objeto –función que estaría bajo la jurisdicción del juicio lógico–. La imaginación aquí no tiene como fin suministrar material intuible para los conceptos, porque tan sólo exhibe la forma del objeto dada al sentimiento. Pero decir que es estético y no lógico no significa propiamente que sea irracional, porque lo irracional se convierte en racional. La pretensión de validez del juicio estético indica que se halla fundamentado en la razón. La *Crítica del Juicio* forma parte de la crítica general de la razón. El juicio de gusto, sin embargo, no es lógico sino estético, entendiendo por tal –dice Kant– aquel cuya base determinante no puede ser más que *subjetiva*. La relación con el sentimiento de placer y dolor no es objetiva, porque en ella el sujeto experimenta de qué modo es afectado por la representación. Considerar –dice Kant– desde la facultad de conocer un edificio regular, conforme a un fin, es algo muy distinto a tener la conciencia de esa representación unida a la sensación de satisfacción. La representación, en este caso, está referida al sujeto, al sentimiento de la vida del mismo, bajo el placer o el dolor, todo lo cual –advierte Kant– funda una facultad de discernir, de juzgar, que no atañe nada al conocimiento, limitándose a poner la representación en el sujeto, en su sentimiento, siendo esta facultad la del juicio estético. La imaginación ya no está al servicio del entendimiento –en la contemplación estética–, sino que juega libremente con la forma, limitándose el entendimiento a configurar la conciencia desde el sentimiento de placer, lo que se expresa a través del juicio estético, por lo que ni el entendimiento somete a la imaginación para sus fines objetivos, ni la imaginación desborda hasta el punto de impedir el establecimiento de ese juicio. Por otra parte, si el mundo real, fenoménico, es una *idea ilimitada*, de la inteligencia, el mundo estético es una *forma infinita de la imaginación*, perteneciendo ambas no ya a la inteligencia discursiva sino a la *Razón* –en cuanto facultad de las ideas–. La razón estética proyecta mundos imaginarios; crea mundos nuevos. Este es su cometido principal. Aquí *sentimos* –dice Kant– nuestra libertad en busca de ir más allá de la materia ha-

cia algo distinto que supere a la naturaleza. Una imaginación que invita a la utopía, a su contenido inagotable, a la construcción de los mundos ideales. Una imaginación que no pretende instalarse en el no lugar de la utopía, puesto que aspira a intensificar la vida –nunca a sustituirla, a negarla–, la vida de la conciencia, creando lo que Kant llama *espíritu*, esa capacidad que vivifica el alma, que la alimenta, poniendo en juego sus propias posibilidades –inclinaciones de una imaginación transgresora de lo real– por medio de las ideas estéticas. El genio –la capacidad para la creación, para la transgresión imaginaria, para el alimento, y no la aceptación francesa decimonónica que ha llegado hasta nosotros– es el que introduce el *espíritu*, la vida. En este punto, convendría tener presente la relación entre las ideas estéticas y las ideas de la razón. En tanto que la idea de la razón no halla *ninguna adecuación* en la intuición sensible –representación de la imaginación–, la idea estética, por el contrario, *es una representación de la imaginación que mueve mucho a pensar*, pero sin que pueda serle adecuado *concepto alguno*, por lo que ningún lenguaje va a ser capaz de expresar totalmente su contenido, hacer que pueda resultar del todo comprensible, aproximándose tan sólo a su plenitud expresiva. El genio para Kant –creo no equivocarme al afirmarlo– sería el espíritu de la creación, el talento que implica originalidad, logrando unos modelos ejemplares –no nacidos de la imitación– que sirvieran a los demás de medida o regla de juicio, pero nunca podría descubrir o mostrar científicamente cómo logra sus productos, porque los hace sin más, desde el trabajo y la inspiración, desde el enigma. La creación artística –piensa Kant– no puede recogerse en una fórmula y servir de precepto –el talento artístico no debe ser *copiado* sino *seguido*, que sirva de inspiración y acicate, pero nunca de limitación o regla fija–. Kant insistirá tanto en el aspecto creativo de la dimensión estética como en hacer constar, de manera crítica, lo que separa la genuina creación de la apariencia de genialidad. El genio sólo puede proporcionar para los productos del arte bello un rico material que debe ser meditado, estructurado, sometido a la *forma*. El genio creativo existe –dice Kant–, pero cuando alguien habla y decide como tal en cosas de la más minuciosa investigación de la razón resulta completamente ridículo. No se sabe –irozina Kant– si uno debe reírse del charlatán que esparce en su derredor tanto humo que incapacita para juzgar nada claro, aunque por eso mismo da más campo a la imaginación, que la estulticia del público que contempla su propia incapacidad.

La idea estética transforma un concepto común en un mundo imaginario, infinito, poniendo en movimiento las facultades intelectivas, dando vida a la conciencia, renovando el entusiasmo, la pasión por las ideas, la misma realidad de esas iluminarias que se apagan al golpe hiriente de una razón exangüe, sin inspiración. Y así como el concepto de libertad cobra vida en el pensamiento que se atreve a realizarla y no sólo a pensarla, lo abstracto –en la expresión artística– abandona el dominio positivo de

su indeterminación, abriéndose a la experimentación de su propio sentido, a la sensualidad, a la praxis vital de la intuición estética. No se trata de un fácil hedonismo que, por lo demás, Kant, consecuente con su propio sistema, trata de superar, porque nada ha de escapar al rigor que exige el análisis estético, a la fuerza creadora de la imaginación. Si el juicio estético es libertad, será también, en consecuencia, la libertad del rigor. La *Crítica del Juicio* confirma la dificultad de la reflexión estética y la costosa universalidad que demanda. La idea estética tiene hasta que soportar la carga de la misma moralidad, un peso que le viene dado por su propia dimensión simbólica. La belleza es para Kant *símbolo de la moralidad*, realización imaginaria de un ideal del sujeto que ansía el camino de lo sensible a lo supransensible, de los fragmentos a la totalidad. El arte señala la conquista de lo inteligible en ese instante donde el estremecimiento se enajena de su intimidad para hacerse público, colectivo. Pero el arte no deja de constituirse en sí mismo como un proceso que tan sólo se cumple en los instantes privilegiados. Y así como las esencias son formas idealizadas de la experiencia que apuntan hacia lo que no existe, bajo una aspiración que permanece contra el tiempo, el juicio estético simboliza, desde la sugerencia de la libre reflexión, el mar inmenso que contacta con lo infinito, la transgresión de lo imaginario. Una realidad que crea la imaginación, que no existe, que es iluminada por el sujeto creador tal vez sólo para poder subsistir en un mundo que parece, sin la luz de la imaginación, angustiosamente absurdo. La transgresión de lo imaginario parece formar parte de la tragedia de la conciencia, de su sueño apagado siempre por las palabras, aunque éstas puedan pronunciarse desde el alma más penetrante, más lúcida, más sensible. La transgresión es poema, no concepto y, sin embargo, lo busca, lo necesita. La *Crítica del Juicio* abre las puertas a la nostalgia romántica, a su soberanía, a su espíritu atormentado. El libre juego de la imaginación aspira a cumplirse, a realizarse alguna vez como libertad, como transgresión sin culpa, como una sensación inequívoca de felicidad e inocencia que se extiende —la llanura ante los ojos, la mar ante las cansadas pupilas— por los confines de una tierra humeante, calcinada por la angustia, por el tiempo, por la espera.

HISTORIA

LA NOTION DE LIBERTÉ DANS LA PENSÉE «ENCYCLOPÉDISTE»

Roland Mortier
Universidad Libre de Bruselas

Concept prestigieux, mais flou, la liberté n'est pas une idée claire et distincte au sens où le voulait Descartes. Pour la préciser, il convient, en bonne méthode, de distinguer parmi ses sens, entre autres par opposition, dans un système binaire, comme c'est le cas dans le titre du présent colloque. Dans l'*Encyclopédie*, la notice *liberté* correspond à six acceptions et l'étendue de chaque section nous instruit de l'importance qu'on lui accordait à l'époque.

Les subdivisions *liberté morale*, *Liberté naturelle*, *Liberté civile* et *Liberté politique* sont signées L.J. (chevalier Louis de Jaucourt). La définition de la *Liberté de penser* est l'oeuvre du théologien Edmé Mallet, tandis que l'article *Libertés de l'Eglise gallicane* est signé A.

Fait significatif: c'est la notion de *Liberté morale* qui se voit accorder le développement le plus long. On ne s'en étonnera pas si l'on songe que le problème du libre arbitre est un des enjeux majeurs légués par le XVII^e siècle, et particulièrement par le jansénisme. Il avait été relancé par Spinoza, Hobbes, Bayle et Leibniz, tous cités ici après les Stoïciens, les Esséniens, les Musulmans, quelques théologiens et deux extraits du *Discours sur la Liberté* de Voltaire.

Les autres notices sont plus courtes et restent assez conventionnelles. Celle du théologien Mallet est intéressante, mais le problème de la liberté de penser n'est pas au centre de nos débats. Quant à la sixième acception, *Libertés de l'Eglise gallicane*, si importante dans les discussions théologiques et politiques de l'Ancien Régime, elle n'a plus qu'un intérêt historique aujourd'hui.

On pourrait croire que cette discrimination est le propre de l'*Encyclopédie*, et d'elle seule, pour des raisons qui tiendraient de la prudence ou du souci de répondre aux curiosités du lecteur. Or un regard, même rapide, sur les *Oeuvres complètes* de Voltaire nous amène à une constatation identique: Libre arbitre, Liberté de penser et d'imprimer, Libertés de l'Eglise gallicane occupent plus de place dans le *Dictionnaire philosophique* que la Liberté politique, elle-même souvent confondue avec la Liberté naturelle, et visiblement sacrifiée par rapport à celle-ci. Il est évident que dans un Etat absolutiste de droit divin, il n'était ni sage ni prudent d'aborder de front le problème de la liberté politique. Si on veut dégager la pensée profonde de l'*Encyclopédie*, il faut lire les textes de plus près et en filigrane, ou bien il faut chercher ailleurs.

L'article *Liberté politique*, signé par Jaucourt, se borne à reprendre la définition très modérée que Montesquieu en avait donnée dans l'*Esprit des Lois* (XI, VI): «La liberté politique du citoyen est cette tranquillité d'esprit qui procède de l'opinion que chacun a de sa sûreté; et pour qu'on ait cette sûreté, il faut que le gouvernement soit tel qu'un citoyen ne puisse pas craindre un citoyen». Jaucourt cite l'exemple anglais en même temps qu'un curieux passage de Corneille (*Sertorius*, IV, 6) où Viriate réserve cette liberté à l'Espagne et se réjouit de voir les Romains asservis:

La liberté n'est rien quand tout le monde est libre.
Mais il est beau de l'être, et voir tour l'univers
Soupirer sous le joug, et gémir dans les fers.

Ce qui peut signifier en clair que l'Angleterre est un pays libre et qu'elle jouit de sa liberté avec d'autant plus de délectation que la France vit sous l'absolutisme.

La *Monarchie* est définie, à l'article du même nom, «cet état dans lequel la souveraine puissance, et tous les droits qui lui sont essentiels, réside indivisément dans un seul homme, appelé roi, monarque, ou empereur». L'auteur, qui n'est autre que Jaucourt, une fois encore, oppose cette forme de gouvernement (qui n'a visiblement pas sa sympathie) à la *Monarchie limitée* «où les trois pouvoirs sont tellement fondus ensemble qu'ils se servent l'un à l'autre de balance et de contrepoids». Jaucourt la tient ouvertement pour «la meilleure forme de monarchie» et donne, comme on pouvait le prévoir, l'exemple de la monarchie anglaise «dont les racines toujours coupées, toujours sanglantes, ont enfin produit après de siècles, à

l'étonnement des nations, *le mélange égal de la liberté et de la royauté*». Cette position recoupe celle de Voltaire dans les *Lettres philosophiques* et présage la théorie des «monarchiens» sous la Révolution.

A l'article *Représentants*, le baron d'Holbach fait le procès de la féodalité européenne et du despotisme oriental. Dans l'une, la liberté est la prérogative des nobles, dont la liberté consiste à «opprimer, piller, vexer impunément le peuple, sans que le chef de la nation pût y porter remède»; dans l'autre, il n'y a même pas de nobles et «le despote n'a que des esclaves également vils à ses yeux». Pour d'Holbach, le salut est dans le système représentatif, parce que «les représentants d'un peuple libre ne peuvent point lui imposer un joug qui détruirait sa félicité», mais le droit de représentation sera réservé aux propriétaires, parce que «c'est la propriété qui fait le citoyen». Diderot ne dira pas autre chose dans ses oeuvres politiques.

L'article *Oppresseur* est très violent de ton, mais il se garde bien de toute application précise à un pays quelconque. Son auteur estime qu'«un peuple peut être opprimé par son souverain» tout comme il peut l'être par un autre peuple. Profondément pessimiste, il est persuadé que, passé un certain temps, un peuple s'habitue à la tyrannie:

«à la longue, on perd tout sentiment; on s'abrutit, et l'on en vient jusqu'à adorer la tyrannie, et à diviniser ses actions les plus atroces».

Vision terrible et affreusement divinatoire. Mais, ajoute l'auteur, gare au réveil du peuple. «Alors il n'y a plus de ressource pour une nation que *dans une grande révolution qui la régénère. Il lui faut une crise*».

C'était aussi la conviction d'Helvétius et de Diderot, qui iront jusqu'à proposer qu'à l'instar de Médée découpant le corps d'Eson pour le bouillir et le régénérer, on ne finisse par mettre la France en pièces et à sang pour la faire renâtre.

L'article *Théocratie* condamne «ce gouvernement arbitraire et tyrannique», mais il en limite les funestes effets aux seuls peuples de l'Asie. L'article *Suisse* reprend cette idée, puisque les grands royaumes d'Asie, d'Afrique et d'Amérique ne mettent au monde que des esclaves, alors que la Suisse produit des hommes libres. L'article *Patrie* tient pour évident «qu'il ne peut y avoir de patrie dans les états qui sont asservis» et en particulier dans ceux qui vivent sous le despotisme oriental.

L'article *Autorité politique*, qui est l'oeuvre de Diderot, débute par une série d'affirmations hostiles à l'absolutisme:

«Aucun homme n'a reçu de la nature le droit de commander aux autres... La puissance vient du consentement des peuples... la couronne, le gouvernement et l'autorité publique sont des biens dont le corps de la nation est propriétaire, et dont les princes sont les usufruitiers».

Mais après cette brillante défense de la théorie contractuelle du pouvoir, Diderot achève son article par un éloge de la monarchie française, qu'il oppose au despotisme turc en des termes radicaux :

«j'aperçois d'un côté une société d'hommes que la raison unit, que la vertu fait agir, et qu'un chef également sage et glorieux gouverne selon les lois de la justice; de l'autre, un troupeau d'animaux que l'habitude assemble, que la loi de la verge fait marcher, et qu'un maître absolu mène selon son caprice».

A cette époque de sa réflexion politique, Diderot est encore convaincu que «l'observation des lois, la conservation de la liberté, l'amour de la patrie sont les sources fécondes de toutes grandes choses et de toutes belles actions». Dans *Le Neveu de Rameau*, il fera ricaner son interlocuteur à l'évocation de cette solidarité patriotique, et il fera dire au Neveu: «Je ne vois d'un pôle à l'autre que des tyrans et des esclaves». Cette dialectique se retrouvera, mais inversée, dans *Jacques le Fataliste*, où Jacques mène son maître, et où le déterministe est le seul à être authentiquement libre.

Moins explicitement, l'article *Knout*, dans sa concision, insinue la même accusation, ce qui lui vaudra une réponse véhémement de la part d'un juriste de Catherine II, dans une lettre au *Journal Encyclopédique* (septembre 1773). L'article *Corvée* attaque cette pratique, mais en se fondant prudemment sur l'exemple venu d'Autriche.

Tous ces discours, très théoriques, semblent bien soucieux de ménager la susceptibilité française et les foudres du gouvernement par une antithèse un peu facile avec un prétendu «despotisme oriental», dont le voyageur Chardin avait contesté la réalité dès le début du XVIII^e siècle. Evitons cependant de tomber dans le péché mortel qu'est l'anachronisme. Il faut lire l'*Encyclopédie* non point en relation avec notre pensée politique, mais avec celle du siècle précédent, qui est un temps d'autorité et de soumission. La politique, selon Pascal, est l'affaire d'un hôpital de fous et la seule matière digne de réflexion est celle de notre salut éternel. Un des prosateurs les plus admirés de l'époque, Guez de Balzac, l'auteur du *Socrate chrétien*, déclare dans un de ses *Entretiens* (éd. posthume 1657):

«Nous ne sommes pas venus au monde pour faire des lois, mais pour obéir à celles que nous avons trouvées, et nous contenter de la sagesse de nos Pères, comme de leur terre et de leur soleil» (*Les Entretiens de feu Mr. de Balzac*, public. 1657, par Girard).

L'*Encyclopédie*, toujours modérée au plan des droits politiques, est plus radicale dans sa dénonciation de l'esclavage (art. *Esclavage*, *Traite*, *Nègres*,

Humaine espèce). Diderot écrit: «Nous les avons réduits, je ne dis pas à la condition d'esclaves, mais à celle des bêtes de somme; et nous sommes raisonnables! Et nous sommes chrétiens!» (*Humaine espèce*). Et Jaucourt, anticipant sur la fameuse phrase de Robespierre, s'écrit à l'article *Traite des nègres*: «Que les colonies européennes soient plutôt détruites, que de faire tant de malheureux!». Point de vue qui coïncide, en gros, avec celui de l'*Histoire philosophique des deux Indes* (encore que celle-ci reflète plutôt le point de vue des colons français de tendance libérale).

L'idée de liberté pourrait donc sembler universellement acceptée par la pensée «éclairée» du XVIII^e siècle. S'il est vrai que personne ne s'avise de la contester explicitement dans le camp des rénovateurs (sauf le paradoxal, et parfois génial Linguet), certains esprits inclinent à donner plus de prix à l'égalité, et à son corollaire, la suppression de la propriété privée. Le XVIII^e siècle, on le sait, se réfère à l'Antiquité comme à un modèle et toute sa pensée politique s'y cherche des ancêtres. Or, comme l'a bien montré Luciano Guerci dans son livre *Libertà degli Antichi e Libertà dei Moderni. Sparta, Atene e i «philosophes» nella Francia del Settecento* (Napoli, Guida, 1979), la préférence accordée à Lycurgue a ou à Solon détermine des choix politiques radicalement opposés. Se drapant du manteau de Lycurgue, certains théoriciens vont accorder la priorité à l'austérité, à la vertu, à l'exercice du pouvoir collectif, et réduire au minimum la liberté de l'individu pour instaurer la liberté (future) du peuple. Rousseau est de ceux-là, encore que sa pensée politique soit riche en nuances et qu'elle s'efforce, par le recours à l'indéfinissable «volonté générale», à ne sacrifier aucune des formes de liberté, du moins dans la construction abstraite qu'il échafaude. Mably n'a pas ces scrupules, ni ces subtilités: la vertu et l'amour du travail importent plus à ses yeux qu'une liberté génératrice d'inégalité, donc de malheur. Mal compris par ses contemporains, et même par la postérité (qui voudrait en faire un précurseur du socialisme), l'avocat Linguet, défenseur du chevalier de la Barre, mais ennemi des thèses «philosophiques», fait entrer dans le débat sur la liberté la notion de liberté économique: balayant le débat historique et les clichés littéraires, il considère la liberté politique comme une chimère et attend d'un pouvoir fort qu'il atténue la misère du pauvre peuple. Il ira, par esprit de contradiction, jusqu'à faire l'éloge des régimes asiatiques, qui sont pour lui «la véritable école» de toute science politique. Le despotisme lui apparaît comme la seule forme de gouvernement capable de protéger les humbles, alors que le gouvernement modéré à la Montesquieu n'a pour but que la protection des privilèges. Contre les nobles et les robins, Linguet fait l'apologie du bon despote (notion que Diderot démolira avec rage dans ses commentaires sur Helvétius).

Il existe donc au XVIII^e siècle un courant intellectuel antilibéral qui n'est pas négligeable. On pourrait y rattacher les utopistes de l'époque. Je n'en citerai que

deux. Le *Code de la Nature* (1755) de Morelly imagine un Etat modèle où la propriété serait inconnue. Il y ajoute (4^e partie) un «Modèle de Législation conforme aux intentions de la Nature», qui comporte aussitôt de sévères sanctions, révélatrices de singuliers phantasmes nécrophiles:

- I. «*Tout citoyen*, sans exception de rang ni de dignité, fût-ce même le Chef général de la Nation, qui serait, ce qu'on n'ose penser, assez dénaturé pour ôter la vie, ou blesser mortellement quelqu'un, *qui aurait tenté par cabale ou autrement, d'abolir les Loix sacrées, pour introduire la détestable propriété*, après avoir été convaincu et jugé par le Sénat suprême, *sera enfermé pour toute sa vie*, comme fol furieux et ennemi de l'humanité, *dans une caverne bâtie... dans le lieu des sépultures publiques*: son nom sera pour toujours effacé du dénombrement des citoyens, ses enfants et toute sa famille quitteront ce nom, et seront séparément incorporés dans d'autres tribus, cités ou provinces, sans qu'il soit permis à personne de les mépriser, ni de leur reprocher la faute de leurs parents, sous peine d'être deux ans retranché de la société.
- II. Ceux qui *oseraient intercéder* pour ces coupables: ceux qui auraient gravement manqué de respect ou d'obéissance aux chefs ou sénateurs, aux pères de famille ou à leurs parents... seront enfermés dans les lieux destinés à punir ces sortes de fautes, pour un ou plusieurs jours, ou mois, pour une ou plusieurs années... on ne pourra *jamais retrancher* du temps prescrit pour la punition d'une faute.»

Quant à Restif de la Bretonne, le maniaque des projets de réforme, il évoque, à la fin du *Paysan pervers* (1775), – donc là où on ne s'y attendrait pas – une communauté rurale utopique, en s'inspirant – de son propre aveu – de la communauté spartiate et de celle des Moraves de Lusace (=les Herrnhuter).

En application du testament de la vertueuse et sensible Mme Parangon, on transformera une belle ferme des environs de Sacy en une bourgade modèle, le bourg d'Oudun, dont Restif nous fournit les *Statuts* (lettre 287, et dernière). Tout y est commun, réglementé, normalisé (jusqu'au linge et aux meubles): et les contraintes y sont évidemment assorties de dures pénalités pour ceux qui les transgresseraient.

Les paradis utopiques du XVIII^e siècle tiennent du couvent, de la prison ou de la caserne, parfois des trois. La communauté des biens et l'égalité semblent être à ce prix. Le bourg d'Oudun est même muré, pour mieux se protéger de la contagion des villes, et les mariages y sont organisés par voie de concours (éd. Jost, II, p. 427).

Ces petites Spartes ont en commun un désir effréné d'isolement, de rigueur, et d'autorité. La liberté y est proscrite, parce que génératrice d'inégalités, de désordres et d'imprévisible.

On ne saurait donc définir la pensée du XVIII^e siècle en termes univoques et tranchés. Les disciples de Montesquieu et les petits Spartiates y coexistent en paix, avant de s'affronter durement après 1792. Ce siècle que Jean Starobinski a célébré comme «l'inventeur de la Liberté» est aussi celui qui rêve de contrainte et de rationalité coercitive. Ennemis communs dans la lutte contre l'absolutisme de droit divin, ils s'opposeront – et continuent à s'opposer – aussitôt qu'ils seront confrontés avec l'exercice réel et concret du pouvoir.

EL CONCEPTO POPULAR DE LIBERTAD POLITICA EN LA ESPAÑA DEL XVIII

José Andrés-Gallego
C.S.I.C., Madrid

Mi ponencia⁽¹⁾ responde a la siguiente preocupación: el concepto de libertad cambia, es obvio, a lo largo de la historia y, concretamente en el tránsito intelectual que se hace realidad en occidente entre los siglos XVIII y XIX, en eso que por esto mismo llamamos revolución liberal. Se emplean nuevos conceptos que requieren palabras nuevas y se dan a palabras antiguas nuevas acepciones. Aquí tendré que referirme a tres sobre todo: «rey», «libertad» y «despotismo», con otros derivados de las mismas raíces latinas.

Las palabras, claro es, las emplean —entonces como ahora— gentes de muy diversa condición. O no las emplean. Porque también el silencio significa. Y la historia de las ideas no es la misma en el mundo de la filosofía que en el de la mentalidad; aunque en esto habría que introducir otras salvedades porque parece un tanto arbitrario contraponer esos dos conceptos —filosofía y mentalidad— como si los filósofos no par-

(1) Esta ponencia forma parte del proyecto de investigación «Antropología cultural del primer liberalismo español, 1750-1850», que se desarrolla en el Centro de Estudios Históricos del C.S.I.C. (Departamento Enrique Florez) bajo los auspicios de la Comisión Asesora de Investigación Científica y Técnica.

tipicaran de la segunda, siquiera sea como hombres de su tiempo. Aquí y ahora, sin embargo, lo que me preocupa no es averiguar qué acepciones dan a esas palabras los filósofos, ni aun los políticos, sino los miembros todos de una comunidad.

Claro que no es posible hacer una averiguación exhaustiva de esa totalidad, entre otras cosas porque no todos nos dejaron su testimonio. (Y, si lo hubieran hecho, hay que reconocer que el trabajo sería abrumador). Me voy a ceñir, pues, siquiera sea como criterio, a un corpus documental muy delimitado: las protestas; mejor, unas protestas concretas; especialmente aquellas que se registran en España durante el año 1766.

Se trata de un conjunto documental que, en parte, ha sido ya estudiado con el propósito de averiguar cual fue el trasfondo político de la cadena de tumultos y de amenazas que tienen en ese año lugar⁽²⁾. Yo me refiero a él, no obstante, única y exclusivamente como campo en que salen a flote unas actitudes habituales que me interesan, como prolegómenos, para comprender por qué fueron después como fueron las respuestas que dieron los españoles –pero todos los españoles, otra vez– al liberalismo. Al que aquí no voy a aludir sin embargo.

1. El Rey: La palabra y los límites del poder

En la protesta (en toda protesta, aunque tan solo hablemos de esta de 1766) hay implicada una cadena, mejor un sistema de relaciones en cuyo ápice –puramente lógico, por afán de rigor– la mayoría de los tratadistas de política y sociedad del XVIII pondría seguramente al príncipe. Al rey se le reconoce la máxima potestad. Se la reconocen incluso los muchos españoles, pequeños y grandes, a quienes vamos a escuchar luego hablando de sus libertades, también frente al monarca. Se la reconocen los veinticuatro que gobiernan Sevilla y la Diputación de la provincia de Guipúzcoa, la del pequeño reino de Navarra y los jornaleros del Arahál.

Se trata desde luego de una noción de pleitesía forzosa. A veces no es más que una fórmula de cortesía. Otras, una convicción cierta, o a lo menos probable: como –quizá– cuando el regidor perpetuo del cabildo palentino don Clemente Agustín Ruiz dice que los amotinados del 23 de abril en su citado actuaron «olvidados de la ley de Dios y de el Rey»⁽³⁾.

En los amotinados, por su parte, cabe más bien adivinar una medida de caución:

(2) Reseño la bibliografía que trata de la crisis de 1766 en «La protesta social y la mentalidad», en «La España de las reformas», tomo X, volumen 1 de la *Historia general de España y América*, Madrid 1983, pag. 540-544.

(3) A Aranda, 14-V-1766, AHN, Consejos, leg. 425, exp. 7, f. 48. (Expediente 7: Palencia - año de 1766.- Expediente hecho en el Cons[e]jo con motivo de el alboroto y motín que hubo en la ciudad de Palencia el día 23 de abril de este año con ocasión de haber solicitado y pedido la baja de el pan y otros bastimentos.»).

acaso la que induce al anónimo autor de uno de los pasquines que aparecieron en Jaén cuatro días antes, a pedir que abarate varios productos de primera necesidad don Vicente Caballero y Llanes, «n[uest]ro juez por el Rey N[uest]ro S[eñor] a quien veneramos»⁽⁴⁾, o la que lleva a las gentes de Madrid que protestan contra Esquilache, en marzo anterior, a gritar entre otras cosas «Viva España, y el rey», una vez y otra⁽⁵⁾.

Pero ¿hay algún detalle que permita concluir que sólo era una fórmula, compensada por otras que implicaban que también el poder real tenía unos límites? Aquí sí es necesario recordar que los filósofos se los habían puesto. Escolásticos del Siglo de Oro, incitados por el asunto de la justificación de la conquista y evangelización de los indios americanos, habían contribuido de forma decisiva a la formulación del Derecho natural moderno, y esto con tal alcance que —no porque fuera tal la intención de esos teóricos sino por el valor que sus conclusiones tuvieron en sí mismas, desprovistas de las razones por las cuales nacieron— podían servir de base para justificar una acción de reforma social o política incluso violenta.

Lo que habían dicho los escolásticos era esto: el sistema político, sea cual fuere, no es de derecho natural ni mucho menos divino; el príncipe permanece, pues, sujeto a sus súbditos, porque si en efecto la autoridad procede de Dios, su perceptor es la comunidad, que la transfiere al gobernante, pero no en su totalidad sino conservándola inalienablemente «*in habitu*»; la comunidad, por lo tanto, puede recuperarla (de ahí la posibilidad de llegar al tiranicidio) si el gobernante no la empleara para lograr el bien común⁽⁶⁾.

No eran, pues, estas, doctrinas novedosas en el siglo XVIII, sino al contrario, antiguas y arraigadas. «El probabilismo, el regicidio, el tiranicidio, la defensa propia contra el injusto agresor, la infalibilidad del papa y su autoridad sobre lo temporal de los soberanos —recordaba el padre Isla en 1769-1770, en su *Análisis, o sea anatomía*

(4) Apud testimonio del escribano Luis Borbón y Mora, 22-IV-1766, ibidem, leg. 418-419, exp. 3, f. 2v. (Expediente 3: «Jaén.- año de 1766.- Exp[edi]en[te] hecho en el Consejo, con motivo de pasquines fijados en la ciu[da]d de Jaén s[ob]re baja de abastos.»).

(5) Recojo ese y otros textos que dan fe de los vítores en «La protesta social...», 501s.; se transcriben en AHN, consejos, leg. 51.424, exp. 54 («Corte.- 1766.- Noticia de lo ocurrido en el tumulto de Madrid el día 23 de marzo de 1766»).

(6) Cfr. Manuel GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *Las doctrinas populistas en la independencia de América*, Sevilla 1946, p. 13ss. Lo recuerda Carlos Corona en diversos lugares de su obra, especialmente los dos volúmenes de «La España de las reformas», arriba citada. Para encuadrar este gran asunto en la historia del pensamiento especulativo estricto, remito a las obras de Melquiades ANDRÉS: *Historia de la teología en España*, Madrid 1962—; *La teología española en el siglo XVI*, «Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la Reforma española (1400-1600)» (en AA.VV., *Historia de la Iglesia en España*, t. III, vol. 2, «La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI», dirigida por José Luis GONZÁLEZ NOVALÍN, Madrid 1980), p. 269-362.

de la llamada *Consulta del Consejo extraordinario de Castilla al Rey, en vista del Breve del Papa Clemente XIII, con fecha 30 de abril de 1767*—.

(que hoy es la doctrina contra la cual blasfeman los políticos), todo esto se enseñaba en todas las naciones de la cristiandad antes de que hubiese en el mundo jesuitas⁽⁷⁾.

A quienes por entonces se acusaría sin embargo de ser los campeones de su defensa, como ahora veremos.

Sin duda, había otras doctrinas en boga. De Francia habían llegado las que desarrollara Bossuet en su *Política sacada de las propias palabras de la Sagrada Escritura*, que se editó en 1709; Bossuet había afirmado que el monarca recibía la autoridad directamente de Dios y que a nadie por tanto había de rendir cuentas, bien que tuviera el deber moral de gobernar conforme a norma, entendiendo por tal también el respeto a los privilegios. Pero ningún humano podía exigirselo sino sólo Dios.

En Inglaterra, buena parte de la literatura política de los comienzos del siglo anterior se había dirigido contra aquel populismo iusnaturalista de la escolástica española; el 21 de noviembre de 1613, la *Defensio fidei* de Suárez, que había aparecido ese mismo año— fue quemada públicamente en *Paul's Cross*—al tiempo, ciertamente, en que la condenaba el Parlamento de París—; y es que, como explicó Jacobo I en persona, la obra de Suárez permitía y ayudaba a «colocar al pueblo por encima de su rey natural»⁽⁸⁾.

En la España de 1766 —podemos ahora matizar—, en el océano escolástico, cabía hablar de una calma chicha, hasta cierto punto. Pero la tradición populista de la escolástica del Siglo de Oro no había desaparecido; sería incluso —conforme a la conocida y original tesis de Giménez Fernández— la que daría la base doctrinal a la Emancipación de América al comenzar el XIX; sus precursores de 1808, se ha escrito, aducen a las veces expresamente el *pactus traslationis* de la escolástica para justificar la reasunción de la soberanía por el pueblo, vacante el trono de Madrid por las abdicaciones de Bayona⁽⁹⁾. En fecha tan cercana como 1801 era explícitamente el regicidio, junto a la enemiga a las regalías, algo que reclamaba el celo del monarca a la hora de

(7) Apud Constancio EGUÍA RUIZ: *Los jesuitas y el motín de Esquilache*, Madrid 1947, p. 338.

(8) Cit. J.P. SOMMERVILLE: «From Suarez to Filmer: a reappraisal», *The historical journal*, XXV, núm. 3 (1982), 525; aquellos pensadores hispanos eran —añade Sommerville— «bastante más radicalmente constitucionalistas que lo que por lo general se supone». El asunto es en realidad familiar para los historiadores españoles.

(9) Es la tesis clásica de Giménez Fernández, en la obra citada. La han desarrollado entre otros Enrique de GANDÍA (*Napoleón y la independencia de América*, Buenos Aires 1955) y O. Carlos STOETZER (*El pensamiento político en la América española durante el período de la Emancipación, 1789-1825; las bases hispánicas y las corrientes europeas*, Madrid 1926, 2 vol.).

recordar las doctrinas que habían de erradicarse de los centros de enseñanza y de cualquier escrito⁽¹⁰⁾.

Lo cual fuerza a pensar que, en el peor de los casos, hubo de ser en textos españoles, si no de españolas bocas, como debieron aprenderlo.

Textos y bocas. ¿Cuáles? Los gobernantes de 1766 no dudan a la hora de responder: los jesuitas. A ellos se les acusa expresamente por «la multitud de obras con que [...] combaten la autoridad real, la doctrina sana y las regalías de la corona», como comenta Roda a Aranda⁽¹¹⁾.

De hecho, sendas disposiciones legales de 1767, 1768 y 1769, vienen a prohibir de inmediato algunos de los libros jesuitas donde se veían esos y otros peligros⁽¹²⁾.

2. El concepto de despotismo

Y sin embargo tampoco cabe duda de que el empleo de la palabra «rey» no siempre —y acaso casi nunca— responde a esos criterios en los textos del siglo XVIII a que me refiero. Por el contrario, cuando precisan —sin quererlo quizás— su sentido, no cabe casi nunca duda de que pretenden dejar claro no sólo que la relación entre príncipe y súbdito es paternofilia (lo que por lo demás no era contrario a los criterios escolásticos) sino que el poder corresponde por su naturaleza propia al rey y que todos los peros que a su gestión se pongan no pasaban de ser un lamento ineficaz o a lo sumo una sugerencia.

Entre los gobernantes golillas, es obvio, se trataba de una actitud consciente y doctrinalmente fundada; «Sólo el Soberano como Imagen de Dios —dictaminan los tres fiscales de Castilla, Campomanes, Moñino y Alvinar, cuando se les pregunta sobre la conveniencia de separar intendencias y corregimientos, hasta entonces unidos en una sola y misma persona—.

(10) Tomo la noticia de la comunicación hecha en este mismo Encuentro por doña María Antonia Triano Panadero: «Servidumbre intelectual: algunos casos de censura en las últimas décadas coloniales (1788-1818)».

(11) Cit. Carlos CORONA: «Sobre el conde de Aranda y la expulsión de los jesuitas», en AA.VV., *Homenaje al doctor Juan Reglá Campistol*, vol. II, Valencia 1975, p. 100. El regicido como razón aducida para expulsar a los jesuitas, ibidem, 85, 87, y en Laura RODRIGUEZ: «El motín de Madrid de 1766», *Revista de Occidente*, núm. 121 (1973), 37; Teofanes EJIDO: «Motines de España y proceso contra los jesuitas: la 'Pesquisa reservada' de 1766», *Estudio agustiniano*, XI, núm. 2 (1976), 228, 247s.; del mismo y Jorge CEJUDO: «Introducción» a Pedro RODRIGUEZ DE CAMPOMANES, *Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-67)*, Madrid 1977, p. 33; Rafael OLAECHEA: «Resonancias del motín contra Esquilache en Córdoba (1766)», en *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía: Andalucía moderna (siglo XVIII)*, t. II, Córdoba 1978, p. 106; EGUÍA: op. cit., 175, 178, 183, 332-336, 338, 340.

(12) Cfr. CORONA: «Sobre el conde de Aranda...», 102.

debe ser el Centro de todas las autoridades, y de ahí abajo es absolutamente necesario templarlas, y dividirlas»⁽¹³⁾.

No parece dudoso que los que esto escriben conocían las doctrinas de Locke y Montesquieu. Pero no me refiero sólo ni tanto a esas posibles influencias concretas sino a un hecho más superficial pero seguramente de mayor envergadura, como nacido de un cúmulo mucho más complejo de raíces: la evolución del discurso castellano hacia formas de mayor pleitesía.

El asunto ya había sido observado por algún ensayista del siglo XIX al comparar las representaciones de protesta elevadas por autoridades forales a los Austria primero y a los Borbones después⁽¹⁴⁾. Y es que hay en efecto un notable cambio de lenguaje entre los siglos XVII y XVIII.

Ahora bien ¿se trata de una mera cuestión verbal, externa, o es la expresión de un verdadero cambio de criterio? La respuesta ha de ser ambigua, probablemente; todo el discurso castellano, en todos o casi todos los ámbitos, sean los testamentos o las actas de los capítulos, tiende a enriquecerse de razonamientos y fórmulas durante el siglo XVIII. ¿Asunto, pues, adjetivo, huero? Por lo menos hay que decir que la sensibilidad dieciochesca, al acentuar las formas que expresan el respeto al prójimo, creó el clima verbal adecuado para la mejor aceptación del absolutismo. Pero también, que el mismo abigarramiento del lenguaje reforzó el uso de palabras que se referían a los límites del poder. «Despotismo» y «despótico» principalmente.

La segunda palabra tenía más de un siglo; la primera no⁽¹⁵⁾; parece ser una expresión cuya prosperidad está vinculada al giro absolutista que el rey Carlos III da a la política española desde los primeros meses de su reinado; «me tomo la libertad de decir a vm. sinceramente —escribe el agente de la Diputación de Navarra en la corte de Madrid al secretario de aquel organismo en diciembre de 1764, ante las exigencias de la Real Hacienda—.

(13) Dictamen de 28-X-1769, AHN, Consejos, leg. 1.193, exp. 5, f. 24v. (Expediente 5 : «Cortes - Córdoba - Intendente de Córdoba marq[ue]s de Ustariz ha hecho pres[en]te a S.M. las dudas, y embarazos q[u]e le parece ocurrirán con la separac[i]ón de Intendenc[ia]s y Corregim[en]tos»).

(14) «No se ve ya en este documento [una representación de 1776 elevada al rey por la Diputación de Navarra] aquella severidad del lenguaje, aquella imponente firmeza» etcétera: Serafin OLAVE Y DIEZ: «El pacto político (en AA.VV., *Temas forales*, Pamplona 1966), p. 232. El opusculo de Olave se publicó por primera vez en Madrid en 1878. Olave era republicano federal. Vid. Javier PAREDES ALONSO: *Serafin Olave, fuerista y republicano*, Pamplona 1983.

(15) Es siempre aventurado adelantar conclusiones acerca de la aparición de las palabras. Corominas y Pascual hallan «despótico» en Covarrubias (1611), en tanto que «despotismo» no lo encuentran sino en el *Diccionario castellano* del jesuita Esteban de Terreros, que se publicó en 1786-1793 pero se cree redactado entre los años cuarenta y 1765 (cfr. Joan COROMINAS y José A. PASCUAL: *Diccionario crítico etimológico castellano hispánico*, Madrid 1980, voz «Despota»). Mas adelante, arriba, cito otro texto, este de 1759, donde se emplea «despotismo».

que en mi sentir será ocioso cualquier recurso de oposición que intente hacerse, por más graves que sean los motivos en que se funde, atendiendo el despotismo absoluto con que se quieren y mandan las cosas *iuste vel iniuste*, y a que la necesidad no tiene espera.»⁽¹⁶⁾.

Posiblemente en los primeros días de su gestión como presidente del Consejo de Castilla, inmediatamente después del motín de Madrid de finales de marzo de 1766, el conde de Aranda recibe una carta anónima que es una incitación —de mente y mano culta sin duda, pero no aristocrática, si en esto es de fiar— dirigida a la propia aristocracia para que impida algo —acaso la ocupación militar de Madrid que Carlos III ordena después de la algarada— que el autor considera muestra de despotismo y, al mismo tiempo, prueba de sumisión a intereses foráneos. Xenofobia y antiabsolutismo aquí se vinculan.

Dice haber descubierto

«la maxima de S[u] M[ajestad] que es subyugar la Corte para proseguir el despotismo, a que V[uestra] Ex[celencia]a ni S[eñ]ores Grandes deben coadyuvar, antes sí sacudir el yugo tan pernicioso que ha introducido la ambiciosa Francia [...].

«[...] ¿qué ventaja se consigue en matarse [los españoles] unos a otros por sólo mantener el despotismo en detrimento del reino, de los Grandes y chicos? [...].

«Siendo V[uest]ras Excelencias reyes en sus estados, que sólo deben reconocer un monarca, ¿por que han de servir a un rey despótico que los trate como criados? [...].

«Todos los españoles le veneramos rey monarca no despótico [...]»⁽¹⁷⁾.

La acusación contra Francia ¿se refiere precisamente al origen francés de esas doctrinas? ¿Es un anónimo «filosófico» o austracista, o las dos cosas?

Por los mismos días, en otro papel, que se titula *El motín de Madrid*⁽¹⁸⁾, se acusa a Carlos III de lo mismo:

(16) José Ocáriz a Ignacio Navarro, 20-XII-1764, apud AGN, «Actas de la Diputación, desde 7 de enero de 1761, a 29 de diciembre de 1766», sesión d 28-XII-1764, f. 297. (AGN= Archivo general de Navarra).

(17) La publica Carlos CORONA: «El poder real y los motines de 1766», en AA.VV., *Miscelánea en homenaje al doctor Canellas*, Zaragoza 1969, p. 261.

(18) Y que reproduce Rafael OLAECHEA: «Contribución al estudio del motín contra Esquilache (1766)», en AA.VV., *Estudios en homenaje al doctor Eugenio Frutos Cortés*, Zaragoza 1977, p. 236.

«Entregó V[uestra] M[ajestad] las riendas del gobierno al marqués de Esquilache con tanto despotismo que fue solo en determinar».

Y algo parecido, con menos claridad, se deja ver en el disgusto que entre los nobles hubo cuando el monarca quiso, semanas después, que las corporaciones de Madrid hiciesen un acto de pleitesía a su persona, acto que viniera a ser desagravio por el motín. Danvila transcribe una carta anónima que recibió el duque de Híjar en la que, de forma implícita (lo que no es desde luego probatorio), parece darse por supuesto que la nobleza ha tomado parte en la gestación del tumulto, del que se habla como de «su heroico movimiento». Y el antiabsolutismo y la xenofobia resurgen:

«[...] la justicia de este [el heroico movimiento] consta y la Europa lo hará cuando se halle plenamente instruida del honor que se ha libertado a la patria del tirano yugo, que sobre sus nobles hombros había puesto el despotismo de los extraños, [...]».

La carta va firmada «por la nobleza de Madrid» y acaba con estos versos que, en primera persona, aluden a la defenestración de Esquilache:

«Vicimus; expulsimus;
facilis iam copia regni
nullus ab horte timor»⁽¹⁹⁾.

Como Corona dice, «el tenor del escrito y la redonda exultación latina confirman la constante atribución oficial de los anónimos a gentes no populares, sino ocultas»⁽²⁰⁾.

La de estos anónimos, desde luego; de todos, no.

3. Pandespotismo

Las palabras «déspota» y «despotismo» tienen en el XVIII una rara –por paradójica, que no por inusual en otros tiempos– ambivalencia. Y es que se trata de conceptos empleados también por la otra parte, por el poder, cuando lo ha menester.

Para el cual cualquier otra voluntad que se oponga, sea del pueblo amotinado o de los jesuitas, es manifestación también de despotismo: de un despotismo, claro está, popular en un caso, privilegiario en otro. Lo califican así, con enojo, quienes dan cuenta a Aranda del motín de Azpeitia y Azcoitia en abril de 1766⁽²¹⁾ y lo dice mucho

(19) Apud M. DÁNVILA: *Reinado de Carlos III*, t. I, Madrid 1891, p. 377. Lo reproduce Carlos CORONA: «El poder real...», 274.

(20) Ibidem.

(21) En varios lugares de AHN, Consejos, leg. 420, donde se guarda buena parte de la documentación de la machinada.

antes, en 1759, el traductor castellano de *El manifiesto de la Corte de Portugal dando cuenta a toda la [E]uropa de las justicias que ha hecho ejecutar en la corte de Lisboa este presente año*» con motivo del atentado contra José I:

«la superioridad de las luces y el incomparable discernimiento de d[ic]ho Señor los privaba [a los jesuitas, afirma,] de todas las esperanzas de conservar en esta corte el despotismo que en los negocios de ella se habían arrogado siendo que sin aquel su absoluto despotismo no podrían de ninguna suerte cubrir las usurpaciones que habían hecho [...]»⁽²²⁾.

Al historiador podría parecerle esto —el empleo de la misma palabra para decir todo lo contrario, que el pueblo osaba rebelarse— muestra de la futilidad —a pesar de todo— del lenguaje. Y premonición, además, de las consecuencias que podía tener la voluntad general de que hablaba Rousseau por esos mismos días. La voluntad del pueblo, convertida en norma de obligado cumplimiento por obra de una imposición que el pueblo hacía a las autoridades, siendo así que éstas se concebían esencialmente como delegadas del príncipe —por delegación que era justamente lo que las legitimaba, en buena doctrina iuspolítica, cualesquiera que fueran los caracteres de la concreta forma de gobierno—, es voluntad despótica. ¿Es un curioso modo, quizá, de intuir que el gobierno ha de ser independiente?

4. El antidespotismo popular: frente a los Austria y los Borbón

Ahora bien, ¿quiere esto decir, nos preguntábamos, que el populismo iusnaturalista, todo lo simplificado que se quiera y hasta ignorante de sus propias raíces teológicas y de sus alcances, había hecho carne en el alma popular?

Sobre esto he de decir que, en la documentación que conozco sobre las protestas populares españolas del siglo XVIII, no hallo una sola relación explícita entre aquellas teorías y las propias protestas. Y si, de tarde en tarde, algunos de esos movimientos se nos presentan con una argumentación en la que cabe atisbar esos principios, no sabemos en realidad si se trata del fruto de una mente más culta, que describe unos hechos dándoles su personal interpretación doctrinal, o si de unas doctrinas que se hallaban en ellos.

Se ha dicho por ejemplo que acaso la principal razón del austracismo valenciano de comienzos del XVIII radicó en que la guerra de Sucesión se presentaba como una opción favorable —escribe Pérez Aparicio— al «mantenimiento del orden institucional

(22) En *Papeles varios de Lisboa - Año de 1759*, p. 156s, Fondo antiguo de la Biblioteca Pública del Puerto de Santa María.

de la corona de Aragón frente a una monarquía absolutista, fuertemente centralizada [...] personificada en Felipe de Anjou»⁽²³⁾.

Claro que esto deja en el aire el asunto crucial de si en las agitaciones populares valencianas que efectivamente se padecieron durante aquellos años, sobre todo en 1709 y 1710, la gente actuaba de manera consciente con esa intención política o por otros motivos, que coincidían sin embargo con los intereses finales de los aristócratas y clérigos austracistas, que eran a quienes más podía aprovechar que se respetaran las instituciones aragonesas. En Granada, donde había también actitudes antiaustracistas, como en tantas partes de España, el carácter «popular» —en el sentido de que no era ni privilegiado ni culto— de alguno de sus protagonistas resulta patente. Pero no hay el menor indicio de que fuese otra cosa que la postura de un individuo aislado, de ningún modo una actitud general⁽²⁴⁾.

En el caso del reino de Valencia, pudo haber una vía media si el antiabsolutismo llegó a constituir un sentimiento popular por culpa al menos de las consecuencias fiscales que conllevó la Nueva Planta. La misma historiadora que he citado comenta que a los impuestos propios se sumaron los castellanos y los que se establecieron con carácter extraordinario por causa de la contienda: «las rentas provinciales castellanas, donativos, acuartelamientos de tropas, fortificaciones y un interminable número de contribuciones vinieron a esquilmar una economía gravemente resentida a consecuencia de la guerra»⁽²⁵⁾. Y exhuma un enjundioso texto de la época, los *Sucesos fatales de esta ciudad y reino de Valencia*, de Planes, donde, además de señalar a «los infelices paisanos que viven pobremente» como integrantes de las «zurradas de hombres desesperados que llaman miqueletes [y salen] a robar por los caminos» y de las «bandadas» que irrumpen en las poblaciones y las saquean y raptan a «los hombres acomodados y aún a los re[c]tores y clérigos» para pedir rescate, se asegura que lo hacen porque «no tienen con que acudir a tan exorbitantes impuestos» y que por eso «dejan sus cazas azorados, temiendo los maltratamientos de los ministros militares y políticos, se van a vivir embreñados y como en los montes no hallan que comer» llevan a cabo aquellas fechorías⁽²⁶⁾.

El dictamen, sin duda, no es apodíctico. ¿Sucedió como lo cuenta Planes? Sobre todo, ¿eran los indigentes quienes sufrían los impuestos directamente?, ¿cómo podía ser así? O, desde la atalaya propia de un individuo acaso alejado del pobre mundo campesino, ¿confunde Planes desheredados y propietarios pobres?

(23) María del Carmen PÉREZ APARICIO: «La guerra de Successiò, una revolució camperola», en *Actas del I Congreso de Historia del País Valenciano*, t. III, Valencia 1976, p. 180.

(24) Vid. Rosa María PÉREZ ESTEVEZ: «Motín político en Granada durante la guerra de Sucesión», en *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía...*, II, 153.

(25) PÉREZ APARICIO: Op. cit., 183.

(26) Cit. ibidem, 184.

Por otra parte, el pueblo llano de las ciudades y los campesinos del Levante español ¿ligaron ese malestar, que a la postre suscitó la Administración castellana, con la idea, más abstracta y profunda, del absolutismo borbónico? Es probable que sí, en alguna medida. En su *De bello rústico valenciano*, que cita la misma Pérez Aparicio, cierto que publicado medio siglo después, en 1752, Miñana da a entenderlo cuando asegura que los campesinos se rebelaban «oprimidos por el duro yugo de entonces y deseosos de recuperar pasadas libertades»⁽²⁷⁾.

Pero ¿hay aquí una tardía idealización o una extensión real de las actitudes de los privilegiados al estado llano?

De los motines de 1766 no se puede plantear siquiera esta duda. Aunque sí aparecen —cierto que pocas veces, muy pocas— actitudes de rebeldía contra el monarca o, mejor, de extraña mezcla de pleitesía y amenaza. El caso más claro (y no hay apenas más) es el de Madrid, donde las gentes atumultadas aclaman el 24 de marzo un texto de reivindicaciones cuyo último capítulo es este:

«que V[uestra] real M[ajesta]d venga esta tarde a la Plaza a confirmar estos capítulos, so pena de que esta noche ha de perder Madrid [...]»⁽²⁸⁾.

Es ciertamente poco para hablar de rebeldía. Ni desde luego de veleidades regicidas.

5. El Antidespotismo popular: el uso del derecho

Y sin embargo no cabe hablar por eso de ausencia de cualquier noción popular sobre el límite del poder. Lo que ocurre es, sin duda, que al monarca se le mantiene como referencia moral —probablemente como resultado, siquiera sea en parte, de la propia insistencia semántica de las fuerzas vivas en hacer esa salvedad cuando manifestaban sus críticas— y, segundo, y acaso principal, sucede que difícilmente puede expresar su idea de otro quien no se refiere a ese otro.

Quiero decir que —aquellos a quienes aquí llamamos pueblo con una aparente imprecisión que habrá de abordarse en otro momento— apenas tenían relación directa ni indirecta con su monarca, al menos a la hora de formular sus peticiones. La queja, en otras palabras, era casi siempre producto de un conflicto local, aún cuando el historiador de hoy o el economista de entonces pueda descubrir que en el fondo latía un fenómeno general como la inflación, el aumento de las rentas, la demanda mayor o el enfriamiento del clima, por ejemplo.

Es en el ámbito local sobre todo, y por eso, donde hay que preguntarse por los lí-

(27) Cit. ibidem, 185.

(28) Apud «Corte.- 1766.- Noticia de lo ocurrido...», loc. cit., 4v.

mites del poder y acerca de la posible conciencia de que existían límites. Y aquí si los hallamos.

Los encuentro por ahora en tres asuntos principales: en el recurso a la justicia para hacer valer los propios derechos, en la enemiga al monopolio del poder y en la defensa de las instituciones representativas que había o haber pudiera.

Lo primero es, según creo, lo que ha pasado más desapercibido a los historiadores y lo que necesita una descripción más cuidadosa, por la sutileza de las manifestaciones externas del mismo hecho a que me refiero y por la necesidad de someterlas al mayor rigor crítico, so pena de caer en una idealización de la realidad. El hecho al que me refiero es éste; con notoria frecuencia, los protagonistas de la protesta canalizan sus quejas contra la autoridad por medio de instrumentos jurídicos, lo cual obliga a preguntarse si no es eso un indicio tanto de que confían en la administración de justicia como de que actúan con la presunción de que la autoridad tiene un límite, que es el Derecho mismo.

Los instrumentos más usados son tres: el pedimento (lo que hoy llamaríamos una instancia), el testimonio (el acta que da fe de un hecho) y las capitulaciones (compromiso de carácter pactado y por tanto contractual).

Hablo en todos los casos de instrumentos escritos en los que se procura cumplir todos los requisitos que aseguren su valor jurídico, concretamente su posible uso judicial. Son, de otra parte, instrumentos muy anteriores al siglo XVIII, los tres configurados ya en el Derecho romano e introducidos con él, por tanto, durante la Edad Media.

De los tres es obvio que el pedimento es el que más fácilmente carece de la naturaleza de vehículo de una queja; aunque frecuentemente lo es. Ahora nos interesa, con todo, insistir en su popularidad. Lo hallamos por ejemplo en Arahal en agosto de 1766, cuando el hacendado don Agustín de los Ríos, el notario eclesiástico Antonio Rodríguez y el escribano Francisco Arias (alias Pancho) entran en el local de las casas consistoriales donde se estaban efectuando las elecciones de representantes del común y, para dejar constancia de su disconformidad con el procedimiento que se sigue, presentan el pedimento correspondiente, elaborado por el tercero⁽²⁹⁾.

En este caso se trató de una acción iniciada por personas cultas entre ellas un escribano, que es el oficio unido por antonomasia al propio instrumento en cuestión. Pero a veces no ocurre así y son los menos cultos los que toman la iniciativa, como ocurre en el mismo Arahal pocos días después, en septiembre, cuando tres jornaleros analfabetos y dos «valdados» que lo eran también se hacen elaborar «en la cárcel pu-

(29) Se relata en el testimonio de Pedro Galindo, 29-VIII-1766, AHN, Consejos, leg. 418-419, exp. 1, («Arahal.- Criminal.- Autos formados en el Consejo...»), 26v-27.

blica de esta d[ic]ha villa» y dar curso a una representación para que se les suelte, porque fueron encarcelados, creen, injustamente –solo por defender la candidatura del tal De los Ríos como diputado del común– y sus familias se van a morir de hambre si continúan así⁽³⁰⁾.

Todavía cabe oponer a esto una salvedad: la de que, siendo la que empleamos documentación jurídica –sobre todo expedientes del Consejo de Castilla o acuerdos municipales, o judiciales–, generada precisamente como consecuencia de una iniciativa que consiste en sí misma, técnicamente, en la utilización de un instrumento jurídico escrito, se nos presente como recurso universal o al menos general lo que era en realidad recurso de muy pocos, si es que eran muy pocos los que acudían a las autoridades por ese medio.

En rigor, la objeción es tan irrecusable como irresoluble. ¿De qué manera averiguar si eran muchos o pocos los españoles que acudían a la justicia cuando se consideraban vejados? Y, sobre todo, ¿cómo saber si los que no acudían a ella conocían la posibilidad de acudir? Aparte de los problemas de método que el asunto supone, los archivos judiciales no constituyen un modelo de conservación precisamente, entre los españoles.

Pero, además de esto, un menor recurso a la justicia ¿revela desconfianza o falta de necesidad? La respuesta es difícil porque las actitudes de los pueblos son muy distintas. Compárese al respecto lo que descubren Auerbach en Norteamérica, Jindus concretamente en Massachusetts y Carolina del Sur o Hufton en Francia⁽³¹⁾. Durante el siglo XVII, asegura el primero, entre inmigrantes neerlandeses, puritanos y cuáqueros los conflictos tendían a resolverse sin necesidad de que hubiera juicio; ni siquiera parecía imprescindible que existiese norma civil escrita; regía la religiosa; es decir; solía bastar el mero recordatorio –por quien pudiera hacerlo en cada caso– del deber religioso y de sus consecuencias en la relación con el prójimo.

Algo de esto cabe hallar también en España, si cabe entender así la reiteración con que, para acabar con un motín, las autoridades civiles acuden a las religiosas a fin de que estas calmen a los atumultuados, simplemente con su presencia o la del Santísimo, a veces con su predicación⁽³²⁾.

Entre aquellos neerlandeses, en todo caso, la ley civil tendía a contemplarse como un mal necesario y un último recurso: incluso como una forma de violencia,

(30) Ibidem, 35-36. Fecha 3-IX-1766. La firma «Por los contenidos [?], Esteban Fernández».

(31) Me refiero a Jerold S. AUERBACH: *Justice without law? Resolving disputes without lawyers* (Nueva York 1983); Michael Stephen JINDUS: *Prison and plantation: crime, justice, and authority in Massachusetts and South Carolina, 1767-1878* (Londres 1980); Olwen H. HUFTON: «Le paysan et la loi en France au XVIIIe. siècle», *Annales: économies, sociétés, civilisations*, XXXVIII, núm. 3 (1983), 679-701.

(32) Cito varios casos en «La protesta social y la mentalidad», 517-519.

entre *shakers* y mormones de comienzos del XIX y —sólo hasta cierto punto— en la Francia del XVIII, cuya jurisdicción criminal se bastaba con 4.000 *policiers* para sus veintiocho millones de habitantes.

En cambio, en Massachusetts, el más intenso puritanismo de sus gentes las inducía según Jindus a acudir a los tribunales con más frecuencia que en Carolina del Sur, donde —sólo en comparación, y ya iniciado el siglo XIX— se acudía más a los dueños para resolver los conflictos individuales y a los sistemas privados de vigilancia para hacer frente a los demás.

La respuesta era, pues, diversa (aunque en estos casos concretos la diversidad la acentúan las propias explicaciones que los historiadores tendemos a dar a los hechos, explicaciones a veces demasiados «logísticas» por falta de documentación suficientemente explícita y veraz).

Pero no dejaba de haber en casi todas las partes —las partes, claro está, conocidas— una cadencia conciliadora.

Y en todo caso subrayamos que la objeción que a mí mismo me hago —que la naturaleza precisamente judicial de buena parte de la documentación puede acentuar la apariencia de que se acudía mucho a los jueces— tiene más fuerza cuando se trata de expedientes producidos por el propio instrumento jurídico de que hablo, pero que no siempre ocurre así. Con frecuencia, el expediente no se abre porque exista ese pedimento popular a que me refiero, o un testimonio de igual naturaleza social, sino porque alguien emplea otro instrumento y es éste el que genera la documentación donde aparece, como asunto marginal al procedimiento en sí, la noticia concreta de que hubo esa demanda popular de un documento adecuado.

De todas formas es más claro el significado —en lo que a nuestro asunto concierne— del recurso al segundo tipo de instrumento, de los tres a que me he referido: el testimonio.

En su caso no cabe duda de que —no por su naturaleza en sí sino por su empleo fáctico, con mucho el más frecuente— constituye ante todo y por sí mismo un instrumento de protesta, la frecuencia de cuyo uso, por consistir por otra parte en un acto esencialmente jurídico, implica un alcance concreto —que hace falta no obstante determinar— del uso del Derecho y —quizá— de la confianza en el propio Derecho por parte de los que acuden a ese medio.

Por ejemplo, los amotinados en la villa de Tobarra al acabar el mes de marzo de 1766. Cuyo principal cabecilla, Agustín Martínez Beltrán, indignado como los demás por supuestos abusos en la compra del trigo para el panadero local por parte de las autoridades municipales, acude como primero medida, respaldado por los amotinados que invaden la calle amenazadores —tanto que el regente de la jurisdicción ordinaria se refugió en su casa como primera providencia— a un escribano público «para

q[u]le le diese testimonio de diferentes asuntos»⁽³³⁾; pretendía «con amenazas –narra un testigo del suceso– le diese testimonio de cosas q[u]e a él se le habían figurado»⁽³⁴⁾.

Beltrán declararía por su parte que le habían obligado a hacerlo;

«en la esquina de la casa del señor cura había un corro de hombres para q[u]e pasase e hiciese d[ic]ha diligenc[i]a y [le habían dicho] que de lo contrario se había de acordar y aún le asieron los labios diciendo que si no lo hacía ya lo vería»⁽³⁵⁾.

En otra ocasión habremos de cuidarnos de la veracidad de estas conspiraciones locales. Ahora nos interesa únicamente subrayar el carácter «popular» –con la imprecisión ya advertida de esta palabra– de principal implicado; Beltrán era alpagateiro, casado y padre de «muchos hijos» y decía llevaba tres días sin comer. De los supuestos embozados no sabemos nada porque no pudo reconocerlos, según declaró⁽³⁶⁾; aunque don Alonso Joaquín Ladrón de Guevara contaba que, iniciado ya el motín, pero antes de que Beltrán entrara en la casa del escribano, fue a la suya a decirle que iba a pedir al tal «cinco testimonios», sin que diera impresión de estar padeciendo coacción. Guevara intentó convencerle «para que se separase de semejantes alborotos» y se ocupara de trabajar para dar de comer a su familia; pero no le hizo caso⁽³⁷⁾.

Sobre la popularidad del recurso a este documento jurídico ¿deja lugar a dudas el carácter individual de esta demanda de testimonio, ya que no del tumulto que le acompañó, en Tobarra? Desde luego. Pero no la del extremeño Villar del Rey, el primer acto de cuyo motín –que allí hubo el 6 de julio siguiente– consistió justamente en exigir que se diera un testimonio de lo que sucedía; dos vecinos habían denunciado a las autoridades locales por cohecho, las autoridades los procesaron, se supuso que como venganza y para acallarlos, y, en las inmediatas elecciones de representantes del común, el pueblo –Fuente Ovejuna redivivo– decidió elegirlos a ellos. El ayuntamiento no lo aceptó y, como las gentes reunidas a tal efecto «clamaban a una voz» que querían aquellos candidatos y no otros, optó por suspender los comicios, «en lo que –relata un testigo–.

(33) Auto de oficio del escribano Francisco Ruiz Valero, 1-IV-1766, AHN, Consejos, leg. 428, exp. «Tobarra - Año - de 1766 - Criminal - De oficio de la Real Justicia de esta v[il]la contra Agustín Martínez Beltrán y consortes sobre la sedición y tumulto que [en] esta v[il]la se suscitó», f. 1.

(34) Declaración de Juan Fernando Casaubiel y Nouguroa, regidor perpetuo, *ibidem*, 13.

(35) Su propia declaración, *ibidem*, 23v.

(36) Cfr. *ibidem*, 20v-24, salvo la frase «muchos hijos», que procede de la declaración de Alonso Joaquín Ladrón de Guevara, *ibidem*, 38.

(37) *Ibidem*.

no convino el pueblo y lo pidió por testimonio para hacer un recurso, que tampoco se lo quisieron dar»⁽³⁸⁾.

Así que el pueblo mismo se dirigió al cura, que estaba allí a petición del ayuntamiento, para que se lo diera él. Y, como pretendió evitarlo, lo siguieron hasta su casa, la franquearon y —según escribe inmediatamente el amedrentado párroco al intendente—,

«en ella, poco menos que usando de la fuerza, me precisa de un testimonio»⁽³⁹⁾.

El tercer instrumento, las capitulaciones, es menos frecuente pero tiene todavía mayor alcance; implica la pretensión de que las reivindicaciones obtenidas por la fuerza —siquiera sea por la fuerza del mero griterío— se conviertan en objeto de compromiso escrito que obliga a las autoridades. Es decir: se busca el imposible de obligarlas a pactar o, mejor, a aceptar la coacción como pacto.

De 1766, el ejemplo primero es el de Madrid, donde la multitud que en la mañana del 24 de marzo, en la Plaza Mayor, pide ver al rey, hace saber lo que desea al padre Cuenca, que hace de mediador, en siete «capítulos». El fraile

«entró adentro, los escribió en un papel y volviendo a salir con ellos escritos dijo al pueblo si era aquello lo que querían, a lo que respondieron que sí pero que había de venir el rey sin falta a dicha Plaza; [...]»⁽⁴⁰⁾.

Por la tarde, el monarca se deja ver en un balcón de palacio y el mismo religioso mediador sube a entregarle los siete capítulos, que concede. El último de ellos es aquel donde se le exige «que venga esta tarde a la Plaza a confirmar estos capítulos».

Siete días después, la demanda reaparece en Tobarra, donde aquel Beltrán dice que los embozados de marras le habían buscado para que obtuviese el testimonio dicho del escribano «y ciertos capítulos q[u]e había puesto para q[u]e se cumpliesen»⁽⁴¹⁾.

Esto el 31 de marzo. El 6 de abril estalla el motín de Zaragoza y enseguida se habla de «los [...] pactos que se proponían a n[omb]re del pueblo»⁽⁴²⁾ durante los sucesos.

Y el 14 comienza el de Guipúzcoa porque gente de Azpeitia atumultuada hace firmar a las autoridades municipales y a alguno de los curas unas «capitulaciones»

(38) Declaración de Benito Recio, 7-VII-1766, *ibidem*, leg. 17.801, exp. núm. 16, «Villar del Rey». En «La protesta social...», lo llamo por error Villar del Río.

(39) Antonio Núñez a Gómez de la Torre, intendente de Extremadura, 6-VII-1766, *ibidem*. *Ibidem* también, el testimonio redactado al cabo por el párroco.

(40) «Corte.- 1766.- Noticia de lo ocurrido...», 4.

(41) Declaración de Juan Fernando Casaubiel, AHN, Consejos, leg. 428, exp. «Tobarra - Año de 1766.- Criminal.- de Oficio...», 13v.

(42) Dictamen fiscal de 7-V-1766, *ibidem*, leg. 1.193, exp. sin título (segunda parte del titulado «Zaragoza - Sobre el tumulto, y publicacion de la tasa de granos»), f. 58.

donde se comprometen a tasar el trigo y el maíz, impedir su extracción y otras cosas⁽⁴³⁾; «se formaron diferentes capítulos —explica el corregidor de Guipúzcoa unos días después— que la violencia de los tumultuados y el temor de sus amenazas hicieron disponer y recibir a los de su gobierno»⁽⁴⁴⁾.

Y capitulaciones hay enseguida en Azcoitia⁽⁴⁵⁾ y, por la extensión del motín, en buen número de lugares y villas de la provincia⁽⁴⁶⁾.

Que con ello se intenta dar a la concesión carácter paccionado no lo dice sólo el fiscal Campomanes en el texto que acabo de citar sobre Zaragoza, que es suyo, ni se desprende únicamente de la propia naturaleza del instrumento, sino que se deduce de la insistencia con que, al derogar los capítulos, subrayan algunas autoridades la existencia de coacción, y de las propias formalidades con que se ejecuta la abrogación. En Azpeitia, a la sazón cabeza de Guipúzcoa, y por orden del corregidor, los «capítulos que por la violencia o temor de los sublevados fueron dispuestos» son condenados a la hoguera, en la plazuela de la villa, «p[or] mano de verdugo»⁽⁴⁷⁾.

Esta —creo que incuestionable— frecuencia con que se acudía a los instrumentos jurídicos más estrictos para dar forma a lo que en realidad comenzaba como protesta ilegal (puesto que prohibidos estaban por la ley los motines) ¿qué significa exactamente? Un juicio apresurado —pero acertado quizá— afirmaría que era prueba de confianza en el Derecho y, por tanto, de la eficacia del Derecho.

Pero esto, que es, insisto, posible, requiere verificación. El ordenamiento jurídico español y la jurisprudencia, el sistema judicial y penal de la España del XVIII ¿eran tan justos y equitativos que hasta a los españoles más humildes daba seguridad? Esto es: la sociedad española del setecientos ¿es una sociedad jurídicamente segura? y, en caso afirmativo, ¿real o psicológicamente segura? Porque en esto estriba el asunto, a mi juicio: ¿la seguridad era un hecho sentido o una presunción eficaz?

(43) Vid. Emparán a Aranda, 21-IV-1766, *ibidem*, leg. 420, exp. núm. 1 («Pieza respectiva a los autos sobre el tumulto acaecido en la Provincia de Guipúzcoa7»), f. 4v.

(44) Copia del auto de Barreda de 19-V-1766, *ibidem*, exp. núm. 7 («[...] Expediente causado en el cons[e]jo de aserta inmunidad con que el Tribunal ec[lesiásti]co de Pamplona y Colegio de Jesuitas de Loyola intentan libertar a algunos de los reos presos por la sedición [...]»; se lee mal el título porque el papel está roto), f. 4.

(45) Vid. Barreda a Rojas y Contreras, 18-IV-1766, *ibidem*, exp. núm. 1, f. 9. También, en el «Recurso de fuerza» que se conserva *ibidem*, exp. núm. 5 («Pieza de Autos correspondiente a los formados en el Consejo s[ob]re el tumulto acaecido en la Provincia de Guipúzcoa»), f. 36v.

(46) Otras referencias a la imposición de capitulaciones a muchos ayuntamientos de Guipúzcoa, *ibidem*, exp. núm. 7, f. 57 (Emparán a Aranda, 16-V-1766) y 69v (Arriola al Consejo de Castilla, 9-V-1766), y exp. núm. 8 («Autos que se siguen sobre inmunidad pretendida por Mateo de Garate y consortes [...]»), f. 495 y 498 (certificación de Juan Bautista Landa resumiendo los hechos).

(47) Copia del auto de Barreda de 19-V-1766 antes citado, f. 5v-6.

En otro momento tendré que abordar el tema de la condición de reo, como parte de la protesta, y, con ello, habré de responder a cuanto acabo de preguntarme. Por ahora me basta adelantar que, siendo los que regían a la sazón en España ordenamientos suficientemente acabados, y existiendo una Administración de justicia debidamente estructurada, por lo pronto el sistema penal se caracterizaba por su arbitrariedad; no se hallaban tipificados los delitos –todos los delitos– de forma que lo jueces tuvieran que reducirse a aplicar el castigo estipulado para cada situación que lo mereciera. Y, de hecho, ante los sucesos de 1766 la jurisprudencia fue tan dispar que una misma acción –el amotinamiento– llevó a la horca a varios zaragozanos y dejó en unos años y a veces unos meses de reclusión –y en ocasiones ni esto– a los reos de Lorca: en ambos casos previo juicio estrictamente efectuado.

Los amotinados de la primavera de 1766, por lo tanto, no podían sentirse seguros por la mera existencia de tribunales y de leyes. ¿Qué, pues, los inducía a encauzar jurídicamente su acción?

Nos hallamos probablemente ante una actitud más próxima a la deferencia que a la confianza, aunque aquélla implicara ésta en alguna medida, por su propia naturaleza. Por una parte, arbitrariedad no es sinónimo de crueldad (aunque tampoco faltan gestos crueles –alguno señalado del mismísimo Campomanes– contra los reos de protesta). Por otra parte y sobre todo, la ruptura del orden legal por medio del motín para imponer sin embargo una decisión legal con la forma ficticia de un pacto, podría interpretarse como un grado menor en una imaginaria escala de intensidad de la rebeldía. Quiero decir que, en un hombre que protesta y que llega a hacerlo colocándose fuera de la ley, la búsqueda de un revestimiento legal para su rebelión puede ser una prueba de miedo –que en 1776 y en los casos citados no parece se diera– o un rastro de respeto.

Al menos de respeto a la norma. Posiblemente nos hallamos ante otra forma de la «economía moral» de que hablara Thompson⁽⁴⁸⁾. En el peor de los casos, si el recurso a los instrumentos jurídicos no suponía confianza en los jueces, desde luego implicaba no solo ansia de justicia sino el convencimiento de que la justicia se hacía realidad por medio del Derecho, pero, además, de un Derecho configurado con las formas legales vigentes. Se trataba, en último término, de obligar a los gobernantes a adecuar su comportamiento a la norma, supuesto que la norma era por principio conforme a la ética.

(48) Vid. Edward P. THOMPSON: «La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII» «publicado con otros estudios suyos en *Tradición, revuelta y consciencia de clase*, Barcelona 1979).

6. El monopolio del poder

Antes decía que la conciencia de que el poder tenía unos límites también se hacía ver en la enemiga contra quienes monopolizaban el gobierno local. Y es que se trata de otro hecho que aparece por doquier en 1766: en Cabezas Rubias, donde varios vecinos se quejan de que

«las Justicias [...] siempre son unas por nombrarse unos a otros los parientes y deudos»⁽⁴⁹⁾.

Y en Lietor, donde «el origen del desorden» lo veía el fiscal Campomanes, leídos los pertinentes informes, en que se encontraba «casi perpetuado en una persona el oficio de procurador síndico»⁽⁵⁰⁾.

Y en Granátula, donde se acusaba a los alcaldes y capitulares de estar «apandillados y tener estancados estos oficios en algunas familias, coaligadas», de suerte que «por lo regular son unos mismos en todos los años»⁽⁵¹⁾; «los que no son parientes y aliados —apostillaba un miembro destacado, hidalgo y labrador, de la facción contraria—

están llenos de un temor servil e indecible a la soberbia y altivez q[u]e gastan los Carreteros y otros sus inmediatos parientes»⁽⁵²⁾.

(Porque de la familia Carretero era al menos uno de los alcaldes y otro capitular)⁽⁵³⁾.

Y en El Hito conquiense, a cuyo alcalde ordinario Antonio Parra acusan los demás miembros de la justicia y regimiento de la villa de que pretende

«continuar con la vara de alcalde por los años de su voluntad, solo a fin de causar vejac[ió]n y molestia a los pobres vecinos, sacando injustas y grandes penas, y moviendo condenas litigiosas; todo con pretextos supuestos, [...] todo su anhelo es maquinare cabilosamente cómo ha de sacar dineros, y mover cues-

(49) Antonio Suárez, José García y Diego Barrero al presidente del Consejo de Castilla, 28-IX-1766, AHN, Consejos, leg. 17.802, exp. «Cabezas Rubias». Esta y las citas que siguen fueron empleadas ya en «La protesta social y la mentalidad», 513. Añado aquí las referencias documentales sobre su procedencia.

(50) Informe fiscal de 6-V-1766, ibidem, exp. «Lietor».

(51) Díaz de Rojas a Igareda (Higareda, en la grafía más común entre los historiadores), s.f., ibidem, exp. «Granátula»: Aunque niegan que sea cierto lo transcrito López Carretero y Manuel Gómez, en representación de 9-VII-1766, ibidem.

(52) Representación de Manuel Ruiz de Fontecha, 16-VII-1766, ibidem. La cualificación social de Ruiz Fontecha, en otros documentos del mismo expediente.

(53) Cfr. representación de López Carretero y Gómez cit. supra.

tiones, provocando a los vecinos por todos los medios; y esto a todos, a excepción de sus tíos, herm[ano]s, parientes y otros parciales, que son pocos»⁽⁵⁴⁾.

Pero suficientes, al parecer, para mantenerlo en la alcaldía.

En muchos pueblos de Castilla esto ocurría así porque los oficios –todos o sólo algunos– habían sido enajenados por la corona y constituían un patrimonio transmisible de sus poseedores. El proceso de enajenación había comenzado en el siglo XV, aunque fue en el XVI y en el XVII cuando se aceleró, y las quejas contra ello no eran por esto mismo una novedad del siglo XVIII⁽⁵⁵⁾.

Donde los oficios enajenados no eran todos, y algunos se proveían por elección, tampoco faltaban los abusos, como se decía de la giennense Quesada, donde según uno de sus vecinos, desde que se suprimiera el corregimiento de que era capital, el gobierno se hallaba.

«radicado en una familia, cuyas pr[incip]ales cabezas se suponen D[o]n Higinió Serrano y D[o]n Fran[cis]co Javier Serrano, q[u]e con el motivo de hallarse con los oficios de regidores perpetuos y únicos en las elecciones, han procurado s[iem]pre poner a sus parientes para q[u]e reunidos [¿] todos no hubiera sujeto q[u]e pudiera embarazarles el absoluto dominio ni venir en conocimiento del medio y modo de manejar los caudales públicos y bajo de cuyo abrigo sus parientes han cometido los mayores excesos»⁽⁵⁶⁾.

7. La reivindicación democrática: la defensa de los diputados y del síndico personero del común.

Habrà que preguntarse en otro momento sobre la veracidad y acerca del alcance proporcional de estos hechos en el conjunto de España. Por ahora digamos que la reiteración y continuidad, secular, ya, de tales quejas explican que en no pocos lugares la creación de las figuras de los representantes del común en 1766 fuera acogida con satisfacción y de hecho defendida cuando algunos caciques locales pretendieron inutilizarlas.

Como es sabido, la creación tuvo efecto por auto acordado de 5 de mayo, que se elaboró y promulgó a raíz de la onda de motines y de protestas de que estamos hablando; las condenaba y ordenaba castigarlas pero en su artículo 5 añadía que había que

(54) Felipe Bernardo García a Aranda, 26-XI-1766, *ibidem*, hoja suelta.

(55) Vid. Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ: «La venta de cargos y oficios públicos en Castilla y sus consecuencias económicas y sociales», *Anuario de historia económica y social*, III (1970), 105-137.

(56) Representación de Antonio Donaire, 15-VI-1766, *ibidem*, exp. «Quesada».

«evitar a los pueblos todas las vejaciones que por mala administración o régimen de los concejales padezcan en los abastos, y [conseguirlo] que todo el vecindario sepa como se manejan, y pueda discurrir en el modo más útil del surtimiento común, que siempre debe aspirar a favorecer la libertad del comercio de los abastos, para facilitar la concurrencia de los vendedores, y a libertarlos de imposiciones y arbitrios en la forma posible; [...]».

Para lograr lo cual disponía que en todos los ayuntamientos hubiera diputados del común; cuatro en los de más de dos mil vecinos y sólo dos en los de menos; los «nombrar[í]a el común por parroquias o barrios anualmente», no detallaba cómo, y tendrían

«voto, entrada y asiento en el ayuntamiento después de los regidores, para tratar y conferir en punto de abastos; examinar los pliegos, o propuestas, que se hicieren, y establecer las demás reglas económicas tocantes a estos puntos, que pida el bien común; [...]».

Como los ayuntamientos no sólo trataban asuntos relacionados con los abastos, cuando fueran a hacerlo tendrían que citar a los diputados «con cédula de *ante diem*»; aunque, a la inversa, el ayuntamiento habría de ocuparse de esos asuntos —y por tanto citar también a los comuneros— «siempre [...] que los diputados lo pidieren con expresión de causa.»

Por otro lado, como en cada capítulo hacía falta un procurador síndico —que era quien desempeñaba la función de constituirse jurídicamente en parte por el ayuntamiento— y «en muchos pueblos el oficio de procurador síndico es anejado, y [...] suele estar perpetuado en alguna familia, o [...] recae por costumbre o privilegio en algún regidor individuo del ayuntamiento», se acordaba igualmente que en toda ciudad, villa o lugar «donde concurrieren estas circunstancias» designara el común —no decía cómo, ni aludía siquiera a hacerlo por parroquias o barrios como en el caso de los diputados— «un procurador síndico *personero del publico*» (sic). La elección sería también anual. Los procuradores no serían reelegibles sino «guardando hueco de dos años a lo menos, y los parentescos hasta cuarto grado inclusive, además de la solvencia respecto a los caudales del común». El nombrado tendía asiento en el ayuntamiento después del «procurador síndico perpetuo».

«y voz para pedir y proponer todo lo que convenga al público generalmente; e intervenga en todos los actos que celebre el ayuntamiento, y pida por su oficio lo que se le ofrezca al común con método, orden y respeto; y en su defecto cualquiera del pueblo ante los jueces ordinarios».

Todo conflicto que surgiera con relación a las elecciones de diputados y perso-

neros o —en materia de abastos— entre los diputados y los regidores, habría de resolverlo la Audiencia o Chancillería correspondiente, «consultando el mismo Acuerdo [de estos tribunales] al Consejo [de Castilla] las dudas cuya decisión pueda producir regla general»⁽⁵⁷⁾.

Todas y cada una de las partes de esta disposición, con pocas excepciones, fueron estorbadas de una u otra manera en tal o cual lugar⁽⁵⁸⁾.

Pero no faltaron tampoco los movimientos de defensa. En realidad, la propia creación de esos cargos había respondido a una demanda explícita. Uno de los primeros actos del motín que hubo en Cuenca en abril de 1766, uno de los más resonantes de los de aquella primavera, consistió en designar por aclamación como procurador comunal a Salvador Rochina:

«a voz de la plebe toda fue pedido y aclamado por síndico procurador de su común [...],»⁽⁵⁹⁾.

explicaba después el mismo

Ya había ejercido el cargo antes, hasta 1757; pero había llegado a la conclusión de que no servía para nada y, tras mucho insistir, conseguido que las autoridades aceptaran su renuncia⁽⁶⁰⁾.

Por la identidad, menos frecuente, de la otra denominación (aunque en muchos ayuntamientos, sobre todo en los más extensos, ya se solían llamar «diputados», con este nombre, los encargados de cuidar de cara ramo de la administración, por lo general durante un año), es curioso que también en abril de 1766 y en el correspondiente motín, los sublevados de la valenciana Albufera designaran «diputados del común»⁽⁶¹⁾.

Ya en mayo, unos días después del correspondiente tumulto habido en Lletor,

(57) *Auto-acordado de los señores del Consejo, consultado con Su Majestad, por el cual se anulan las Bajas de Abastos hechas o que se hicieren en los diferentes Pueblos del Reyno por asonada, o alboroto; e igualmente los perdones e indultos concedidos o que se concedieren por los Magistrados, o Ayuntamientos o otros cualesquier, por ser Regalía inherente a la Real y Sagrada Persona de S.M. (en cuya declaración de nulidad no se comprehende al de Madrid); y se prescribe también la intervención, que el el de Madrid; y se prescribe también la intervención, que el Común debe tener por medio de sus Diputados y su Síndico Personero en el manejo de Abastos, para facilitar su tráfico, y comercio, a fin de que por medios legales se pueda precaver con tiempo todo desorden de los Concejales (Madrid 1766), f. 2-3.*

(58) Vid. sobre ello «La protesta social y la mentalidad», 486 ss.

(59) Rochina a Rodríguez de Campomanes, 15-IV-1766, AHN, Consejos, leg. 17.801, exp. 1 («Cuenca»), f.1.

(60) Cfr. ibidem, 2.

(61) Vid. José Miguel PALOP, *Hambre y Lucha antifeudal: las crisis de subsistencias en Valencia (siglo XVIII)*, Madrid 1977, pág. 162.

asimismo en abril, incluso promulgado pero aún desconocido el auto acordado del día 5, las mujeres aquí amotinadas pedían igualmente, como en Cuenca, que

«se diese provid[enci]a de nombrar nuevo procurador síndico, por habérsele[s] excusado éste [el que había] a hacer diligencia alguna en beneficio de su común».

sobre los precios del pan y demás alimentos⁽⁶²⁾.

Una vez aplicado el auto, los gestos populares de interés por las nuevas instituciones continuaron menudeando hasta cierto punto, a veces incluso con el trazo revanchista que podía haber en el hecho de elegir como diputados o síndicos a aquéllos que estaban ya enfrentados con el poder municipal por asuntos relacionados —más o menos— con el abastecimiento local o con los intereses comunes. En Oviedo, en la primavera de 1766, varios canteros andaban en pleito con el ayuntamiento porque éste pretendía que dejaran de emplear una cantera que había en el término de La Granda, que era del común⁽⁶³⁾, y después, en el motín que hubo allí en abril, se aseguró —según informe posterior de la Audiencia— que quien «llevó el cantar sedicioso todo el tiempo de su duración» fue precisamente un cantero y que hubo otros cuatro del mismo oficio entre los reos principales, uno de ellos Toribio Alonso Carvayo⁽⁶⁴⁾. Que sería uno de los designados dos meses después, ya en junio, como compromisario de parroquia para elegir a los representantes del común, primero, y seguidamente —por designación de esos compromisarios— diputado del común él mismo⁽⁶⁵⁾.

El Ayuntamiento ovetense no dudó en interpretar estos hechos como síntoma de un peligroso sentimiento que hoy llamaríamos democrático, con todas las reservas que hagan falta; el asunto de la cantera —arguyó al informar al Consejo de Castilla— demostraba que los verdaderos celadores de los intereses generales eran ellos, los municipios ordinarios; pero además probaba que las nuevas figuras podían ser verdaderamente nocivas:

«que semejantes representan[t]es de nada más sirven que de perturbar la buena paz y armonía que S.M. encarga como necesaria entre aquellos que deben mirar p[or] la utilidad común en sus abastos, haciendo se impriman esas especies [las acusaciones contra las autoridades] en los sencillos ánimos de los po-

(62) Informe de 3-VI-1766, AHN, Consejos, leg. 17.801, exp. 21 («Lietor»).

(63) Vid. representación de Fernández de las Cuartas y Toribio Alonso Carvayo, sin fecha, en copia certificada por Fernández Carval, 30-V-1766, AHN, Consejos, leg. 17.801, exp. núm. 14 («Oviedo»). La documentación que cito a continuación se halla en este expediente y en el núm. 15.

(64) Informe de 15-X-1766, *ibidem*.

(65) Vid. Fernández de las Cuartas y Toribio Alonso Carvayo a Campomanes, 13-VIII-1766, *ibidem*.

bres y rústicos vec[in]os, de q[u]e nacen muchos clamores perjudic[ia]les a la paz p[ubli]a [...]

La prueba, añadían, estaba en la junta del 24 de junio, aquella misma en que los compromisarios designados por las parroquias nombraron a los diputados del común; en ella, los munícipes hicieron saber que no iban aquéllos a elegir además síndico personero del común porque el auto acordado sólo obligaba a hacerlo cuando el del ayuntamiento se encontrara perpetuado o en alguna situación semejante, y no se daba esto a su juicio en el de Oviedo. Dos de los compromisarios de la parroquia de San Juan no opinaron así, expresaron su disconformidad y

«se adhirieron a ella los apoderados de las parr[oqui]as del Conc[ej]o q[u]e, como aldeanos, nada inteligentes, la tuvieron p[o]r de incontrastable j[usticia] [?] [juicio?] sin más motivo ni atención a[u]e a los sujetos de donde salía [...]»⁽⁶⁶⁾.

Se referían sobre todo, es obvio, a los habitantes de las aldeas del entorno de Oviedo que, con la misma ciudad, constituían y constituyen su concejo.

Y el caso se repitió pocos días después en Villar del Rey, en el conflicto que conocemos. En las elecciones de representantes del común, el día 6 de julio, los del Ayuntamiento pretendieron imponer sus dos candidatos en tanto la mayoría de la gente gritaba que quería como representantes a aquellos dos vecinos que habían sido procesados por denunciar los abusos de los ediles. Como no veían remedio, «viendo el pueblo destemplado, y en ocasión de una sublevación»⁽⁶⁷⁾, suspendieron estos la votación hasta el domingo siguiente «diciendo quería[n] asesorarse»⁽⁶⁸⁾. Y fue entonces cuando la gente hizo aquello de reclamar a toda costa un testimonio.

En la villa sevillana del Arahal las elecciones se celebraron por esas mismas fechas, el 13 de julio, en cabildo abierto y directamente, sin que mediaran los compromisarios establecidos por la norma legal. Al cabildo acudieron muy pocas personas según la información del Ayuntamiento, pero suficientes para designar como diputados y síndico a tres que eran desafectas a los munícipes. El corregidor se dio cuenta de que los comicios no se habían celebrado como mandaba el auto acordado, lo señaló oportunamente y el regimiento apeló en secreto a la Chancillería de Granada y al-

(66) Representación de 3-VII-1766, *ibidem*. Sobre las diferencias de opinión acerca de si debía o no elegirse personero del común, vid. el escrito arriba citado de Fernández de las Cuartas y Alonso Carvayo a Campomanes, 13-VIII-1766.

(67) En realidad, quien dice que lo vio así fue el párroco Antonio Núñez en su escrito a Gómez de la Torre, 6-VII-1766, *loc. cit.*

(68) Declaración de Benito Recio, 6-VII-1766, *ibidem*.

Consejo de Castilla⁽⁶⁹⁾, que dictaminó debía repetirse la elección de acuerdo con la norma⁽⁷⁰⁾. Para llevarla a efecto, se dividió la villa en barrios y los vecinos fueron convocados para ir pasando por las casas consistoriales desde el día 28 a manifestar sus respectivos votos ante el ayuntamiento⁽⁷¹⁾. Pero los parciales de los primeros representantes electos se alborotaron y, según la versión de uno de éstos, don Agustín de los Ríos, se presentaron en su casa y le indujeron a recurrir de la manera que vimos al hablar de los testimonios.

Por lo menos es cierto que, fuera él o fueran ellos los inductores, entre los implicados había una buena porción de jornaleros, según todos los informes, tanto favorables como contrarios; para ganar las primeras elecciones —se escribía pocos días después al denunciarlo ante el Consejo de Castilla—,

«D[o]n Agustín de los Ríos, catequisó [sic] diferentes hombres del campo, jornaleros, y estos hasta en cantidad de treinta hombres, estuvieron preparados en la Plaza, [...]»⁽⁷²⁾.

También en Hornachos hubo «tumultuación y asonada», que protagonizaron más de trescientos vecinos, con motivo de la elección. Y, en la primera reelección general, el 23 de enero de 1767, la «conmoción», seguida de procesos y fugas, ganó la villa sevillana de Hinojos⁽⁷³⁾.

En Sevilla misma, por fin, el interés por los nuevos cargos se manifestó entre otras cosas en el deseo de los compromisarios de los barrios de que la renovación de los diputados no fuera anual, como se había dispuesto, porque se trataba, decían, de un período demasiado corto para que pudieran conocer los posibles abusos y buscarles remedio⁽⁷⁴⁾.

Claro que habrá que preguntarse en otra ocasión como reaccionaron las autoridades centrales cuando supieron estas cosas y, por otra parte, si los sucesos a que acabo de aludir ocultaban otros intereses, distintos de los propiamente populares. Por ahora nos importa, sin embargo subrayar que, fuera cual fuese su origen, la demanda popular era un hecho.

(69) Sobre todo este proceso, Miguel Ponce a Aranda, 6-VIII-1766, *ibidem*, leg. 418-419, exp. núm. 1 («Arahal.- Criminal.- Autos formados en el Consejo a representación de la Justicia de la villa de Arahal contra D[o]n Agustín de los Ríos y consortes, Diputados y Personero del Común de dicha villa sobre varios excesos en el uso de sus empleos»), f. 15-16.

(70) Vid. *ibidem*, 17v-18, dictamen del fiscal del Consejo en ese sentido.

(71) Vid. copia certificada de los acuerdos respetivos del Ayuntamiento, 29-VIII-1766, *ibidem*, 22-23v.

(72) Ponce a Aranda, 6-VIII-1766, *ibidem*, 15.

(73) Cárdenas a Aranda, 1-II-1767, *ibidem*.

(74) Vid. representación de los electores de Sevilla, 22-X-1766, *ibidem*.

8. La reivindicación del cabildo abierto

¿Un hecho protoliberal o un elemento de la cultura recibida por tradición? Desde luego no lo primero, por razones de tiempo y porque nada lo hace suponer ni ver en los testimonios que conocemos, directa ni indirectamente.

Que lo segundo en cambio constituía un elemento cierto e importante se comprende mejor si, además de releer los testimonios que he aducido, se observa que en no pocos de los lugares que he citado la demanda y defensa de los nuevos representantes del común se vincula explícitamente al deseo de mantener o de recuperar la vieja institución del cabildo abierto.

Ya es llamativo que, aunque el auto acordado del 5 de mayo de 1766 decía claramente que la elección sería indirecta, por medio de compromisarios, y que estos se nombrarían por parroquias o barrios, en no pocos lugares —y no sólo pequeños— la designación fue directa y se llevó a cabo de esa otra manera. Todo obliga a pensar que fue frecuente en Andalucía —como vamos a ver se afirma expresamente del entorno del Arahal—, a veces por una de esas curiosas situaciones en las que la letra de la ley, quizá porque todos la dan por sabida y nadie la lee, no sólo se incumple sino incluso se desconoce. El regimiento de Jaén retrasó la aplicación del auto por

«las graves dificultades que desde luego se presentaban p[ar]a su establecimiento[en]to por ser este pueblo de crecido vecindario, y su concurso serviría [?] en cabildo abierto, de mucha confusión [...]»⁽⁷⁵⁾.

Sabemos que en Arahal, ya en agosto, hubo un cierto alboroto porque el Ayuntamiento impugnó las elecciones y una parte de los vecinos no aceptaba que se repitieran. Pues bien, llama la atención el papel que en este asunto desempeñó asimismo, el cabildo abierto. Como vimos, las primeras elecciones se celebraron con este procedimiento, directamente y sin comisarios, y eso fue lo que adujo el regimiento para impugnarlas. Pero también a la inversa: los que rechazaron la repetición —que no debían de haber leído el auto acordado— se basaron reiteradamente en que, al efectuarlo en las casas capitulares haciendo pasar uno a uno a los electores ante la autoridad en vez de convocar cabildo abierto, no se cumplía la norma ni se daba la libertad debida.

Así lo dicen explícitamente los tres representantes electos la vez primera en el pedimento que entregan al propio regimiento, durante el segundo acto electoral, el

(75) Copia certificada del acuerdo municipal de 16-VI-1766, *ibidem*, leg. 418-419, exp. núm. 3 («Jaén. Año de 1766.- Expedien]te hecho en el Consejo, con motivo de pasquines fijados en la ciu[da]d de Jaén s[ob]re baja de abastos»), f. 87.

29 de agosto de 1766⁽⁷⁶⁾. Y al regresar a su casa uno de ellos —don Agustín de los Ríos— con el escribano Francisco Arias, según testimonio de éste se les presentaron

«inmediatamente [...] varios vecinos, repitiendo no querían más diputados y síndico que los nombrados [...] y que el Cabildo que se estaba haciendo no lo practicaba como S.M. preveía, por no hacerse en la plaza pública, a vista de todos [...]»⁽⁷⁷⁾.

E insiste en ello como sobre pieza capital del asunto, y en que los pueblos de la comarca han llevado a cabo en cabildo general las respectivas designaciones de comuneros, uno de los primeros elegidos, el propio don Agustín de los Ríos, cuando el Ayuntamiento procede contra el y De los Ríos escapa y apela al Consejo de Castilla: la elección de los compromisarios, dice por mano de un procurador, se hizo el 29 de agosto

«juntos la Justicia y el Regimiento en las casas capitulares, sin permitir la entrada del Común, si solo de cada vecino de por sí [...]».

[Lo cual era] contrario a la intención del Consejo, y a lo literal de la Instrucción, y a lo que se había practicado en todos los pueblos circunvecinos; [...].

[Los vecinos que llegaron luego a su casa querían reclamar] la elección de comisarios en el modo que se estaba haciendo, y pedir q[u]e esta se practicara en medio de la plaza, a presencia de todo el pueblo, adonde con libertad y sin la secreta sugestión de las Justicias pudiese cada uno proponer y votar a quien quisiere; [...].

[...] los movimientos que los vecinos tuvieron [...] se dirigieron únicamente a querer, que la elección se hiciese en público, y con libertad, [...]»⁽⁷⁸⁾.

La demanda aparece incluso allí donde parece que no podía darse, como Pamplona, donde no existía siquiera memoria de tal institución y sin embargo se registra uno de los más curiosos conflictos de 1766, entre el regimiento y varios de los priores de los barrios, que pretendían atribuirse el derecho de reunirse entre ellos y de reunir a sus correspondientes vecinos para supervisar el gobierno de la ciudad⁽⁷⁹⁾.

(76) Se conserva ibidem, exp. núm. 1, ya mencionado, f. 24ss.

(77) Testimonio de Francisco Arias, 29-VIII-1766, ibidem, 30.

(78) Representación de Diego de Burgos en nombre de Agustín de los Ríos, Diego Ramírez y Luis Calderón, s.f., ibidem, 53.

(79) Me refiero a ello en mi estudio sobre «La demanda de representatividad en Pamplona en el siglo XVIII; el pleito los barrios de 1766», en prensa.

9. Conclusión

En lo dicho han quedado, es obvio, no pocos cabos sueltos; los hechos a que me he referido responden a problemas y dejan ver asuntos que tendrán que ser estudiados no sólo para completar sino incluso para comprender mejor lo que aquí persigo, que es la manera de ver la libertad política de los españoles del siglo XVIII; muchos de estos conflictos descubren cuestiones de abastecimiento; sabemos de otros que se refieren a situaciones laborales; otros a las relaciones de vasallaje aún en vigor entonces. En ocasiones se adivina la posibilidad de que los sucesos oculten —o descubran— tensiones sociales propiamente dichas, o problemas de relación individual; a veces reacciones provocadas por actitudes que tienen más que ver con la caracterología, y que tampoco pueden ser desdeñadas por el historiador.

De esto y de cuanto deba ampliar la visión del asunto he de ocuparme en otras ocasiones. Aquí terminaré con esta reflexión: todas las formas dichas de protesta contra la presunta extralimitación de la autoridad son desde luego suficientes para afirmar que entre los españoles menos cultos del setecientos existía la noción clara de que el ejercicio del poder había de someterse a unos límites. Y se conocían los instrumentos jurídicos para imponerlos, incluso en medios rurales y entre gentes de los niveles económicos más bajos.

Y esto resulta más interesante si recordamos que sucede justo cuando el liberalismo va a comenzar a despuntar.

Pero entonces ¿por qué se frustra la revolución española de comienzos del siglo XIX? ¿O no sucede exactamente eso y estamos manteniendo un mito sobre la manera de ser —de pensar— de los españoles del ochocientos? Si no es así, ¿qué fuerzas, qué argumentos sustituyen desde 1808 —o desde 1789— a los antiguos para justificar la protesta popular, si es que ésta continúa? ¿qué papel juega la deferencia, como posible rectificador de las ideas que digo, en las relaciones sociales de aquella España?

Aclarar eso, siempre con el propósito de llevar la averiguación hasta los escaños más bajos de la sociedad, sin conformarnos con el conocimiento de las actitudes de las gentes más cultas, es en definitiva la pretensión de la investigación que llevo entre manos.

LITERATURA Y LINGÜISTICA

ESCLAVITUD Y SENSIBILIDAD EN «SAB» DE LA AVELLANEDA

Por Russell P. Sebold
Universidad de Pennsylvania

A lo largo de la novela *Sab* (Madrid, 1841), de Gertrudis Gómez de Avellaneda, se funden inseparablemente ideología abolicionista y realidad literaria; y aun se asocia a este consorcio la causa de la «emancipación» de la mujer, según se decía entonces. La propia Avellaneda fue la primera en reconocer la estrecha unión entre estos elementos en su libro; pues, en las «Dos palabras al lector» con que prologa su «novelita», alude a la posibilidad de hacer «una manifestación del pensamiento, plan y desempeño de la obra»⁽¹⁾. (*Pensamiento, plan y desempeño* tendrían que traducirse a la actual terminología literaria por las voces *sentido, forma y técnica*). *Sab* es un pequeño libro (unas doscientas treinta páginas), pero es una gran obra de arte por la completa integración de su sentido y su forma: la autora no interrumpe arbitrariamente la marcha de la ficción interpolando declaraciones sobre sus propias ideas sociopolíticas, sino que se plasma este elemento —el «pensamiento», el sentido— en la *res* literaria de la misma manera en que se ficcionalizan paisajes, edificios, muebles, tipos humanos y

(1) Gertrudis Gómez de Avellaneda, *Sab*, ed. de Carmen Bravo Villasante, «Biblioteca Anaya», núm. 16, Salamanca, Ediciones Anaya, 1970, pág. 37. Citaré siempre por esta edición dando los números de las páginas entre paréntesis en el texto, al final de cada pasaje reproducido.

animales que aparecen incorporados al simulacro novelístico del mundo. Quiere decirse que una plena comprensión del pensamiento, sentido o ideología abolicionista de *Sab* no se logra sino a través de un detenido análisis de su plan y su desempeño, su forma y su técnica en cuanto a novela.

Mas, antes de emprender tal análisis, para guiarnos, miremos dos o tres de los muy pocos, poquísimos pasajes de *Sab* que representan en forma polémica las posturas ideológicas que influyeron en la técnica de la célebre novelista cubano-española. Por su ambiente y por su actitud ante el virtuoso hombre primitivo, *Sab* se parece a las novelas y poemas indianistas que todavía se estampaban en Brasil e Hispanoamérica entre los años cincuenta y ochenta del siglo pasado: verbigracia, las novelas *El guaraní* (1857) e *Iracema* (1865), de José Martiniano de Alencar; *Cumandá* (1879), de Juan León Mera; y el poema épico-lírico-novelesco *Tabaré* (1886), de Juan Zorrilla de San Martín. Sin embargo, se observa una diferencia notable entre el tratamiento del indio en estas obras y el del mulato Sab y los negros en la novela que nos concierne. En la literatura indianista, so capa de lograr un nuevo entendimiento del indio aplicándole la doctrina filosófico-sentimentalista del «buen salvaje» a lo Rousseau y Chateaubriand, se llega a un resultado muy paradójico. Pues el mensaje implícito en las ficciones indianistas es que la única redención del buen salvaje será su adaptación a los usos de la sociedad blanca y su conversión a la fe cristiana: en fin, abandonando sus más puros manes, el indio servirá el hombre blanco en la tierra, y al Dios blanco en el cielo⁽²⁾.

En *Sab*, empero, el mulato no se subordina nunca al blanco ni de palabra ni de obra; sino que, muy al contrario, espiritualmente libre e independiente, aún en medio de la esclavitud, lleva su envidiable superioridad de hombre recto hasta la tumba, sin ceder en absoluto a las ideas de los muy inferiores blancos que pueblan su microcosmo novelístico. En efecto: antes de las sangrientas protestas raciales de los negros norteamericanos en los años sesenta y setenta de nuestro siglo, ningún negro se ha expresado en forma tan violentamente antiblanca y sanguinaria como el por otra parte tierno y compasivo Sab, quien declara arrebatadísimo: «He pensado en armar contra nuestros opresores los brazos encadenados de sus víctimas; arrojar en medio de ellos el terrible grito de libertad y venganza; bañarme en sangre de blancos; hollar con mis pies sus cadáveres y sus leyes y perecer yo mismo entre sus ruinas» (pág. 157). El lema del mulato, la moraleja de la novela, podría ser —y otra vez anticipa una postura de nuestra centuria—: ¡o libertad, o destrucción! Y en consecuencia, se aplican las ideas rousseauianas y revolucionarias en forma más ortodoxa que en la no-

(2) Véase Carmelo Virgilio, «Primitivism in Latin American Fiction», en *The Ibero-American Enlightenment*, ed. de A. Owen Aldridge, Urbana, University of Illinois Press, 1971, págs. 243-355.

vela indianista: «La sociedad de los hombres —dice Sab— no ha imitado la equidad de la madre común [la naturaleza], que en vano les ha dicho: «¡Sois hermanos!» ¡Imbécil sociedad, que nos ha reducido a la necesidad de aborrecerla, y fundar nuestra dicha en su total ruina!» (pág. 153).

En alguna ocasión, Sab defiende su posición de modo más tranquilo y razonado, pero la polaridad absoluta entre opresores y oprimidos es siempre la misma: «¡Y qué!, pensaba yo, ¿la virtud puede ser relativa? ¿La virtud no es una misma para todos los hombres? ¿El gran jefe de esta gran familia humana, habrá establecido diferentes leyes para los que nacen con la tez negra y la tez blanca? ¿No tienen todos las mismas necesidades, las mismas pasiones, los mismos defectos? ¿Por qué, pues, tendrán los unos el derecho de esclavizar y los otros la obligación de obedecer?» (págs. 220-221). Por fin, Sab reduce a dos palabras la historia de todos los crímenes que los blancos han cometido contra los negros: son —insiste— «asesinatos morales» (pág. 226), concepto que parece ya de nuestro siglo. El radicalismo de las ideas raciales expresadas en la novela escandalizó a muchos lectores ochocentistas; y parece que los parientes de la autora, igualmente escandalizados, secuestraron una parte de la primera edición retirándola de la circulación; lo cierto es que Tula excluyó *Sab* de sus *Obras completas* de 1869, y la novela no se volvió a editar hasta después de la muerte de su autora.

Antes de emprender nuestro análisis de la novelización de la postura abolicionista en *Sab*, quisiera referirme un momento al otro punto ideológico cuya metamorfosis literaria se asociará íntimamente a la alegorización del abolicionismo: trátase de la ya mencionada «emancipación» de la mujer. La Avellaneda, Josefa Massanés y Carolina Coronado, en los años cuarenta de la centuria pasada, fueron las primeras mujeres en haber publicado volúmenes de obras literarias en casi cuarenta años, desde la impresión en 1804 de las *Obras poéticas* de María Rosa Gálvez de Cabrera. Entre 1841 y 1843 las tres literatas dan a la estampa libros de *Poesía*, y Tula publica las novelas *Sab* y *Dos mujeres*. Se une cierto liberacionismo feminista a la reaparición de la mujer en el mundo literario, no solamente en libros como los indicados, sino incluso en revistas de la metrópoli y las provincias⁽³⁾. En el discurso preliminar a sus *Poesías*, de 1841, Josefa Massanés escribe: «Nuestra completa *Emancipación* pudiera realizarse, mas no subsistir largo tiempo. [...] Así que contentémonos con reclamar la que en realidad se nos debe y que de conseguirlo redunda en beneficio del género humano:

(3) Sobre el feminismo en las revistas provincianas de la década de 1840, véase Russell P. Sebold, «Cádiz, 1846: Poetas femeninas, mujeres 'emancipadas'», en *ABC*, Madrid, 22 de marzo de 1986, pág. 46.

esto es, la *Emancipación* puramente intelectual»⁽⁴⁾. Pero tanto en esta campaña como en la del abolicionismo, la Avellaneda se revela más radical y moderna que sus contemporáneos. Ello es que en *Sab* se combinan las dos tendencias en una comparación que volvería a aparecer en el movimiento feminista de nuestros días: «¡Oh!, ¡las mujeres! —exclama el compasivo Sab—. ¡Pobres y ciegas víctimas! Como los esclavos, ellas arrastran pacientemente su cadena y bajan la cabeza bajo el yugo de las leyes humanas» (pág. 227).

Apuntemos un detalle iluminativo para la calificación de la convicción y la sinceridad de Tula ante estas causas. Pese al escándalo con que se recibió *Sab* en 1841, todavía diecisiete años más tarde seguirán unidos en la mente de la Avellaneda los conceptos *esclavo y mujer*; pues, según el comentario que antepone a su drama *Baltasar*, de 1858, el rey de Babilonia, personaje de la obra, devorado por el hastío, «encuentra en la mujer y en el siervo la primera revelación de la dignidad humana»⁽⁵⁾. Más ya en *Sab*, como vamos a ver ahora mismo, por la simbología socioliteraria, hombre blanco significa debilidad, decadencia, deshonor, crueldad, filisteísmo y pura fachada; y en cambio, mujer y esclavo significan fuerza, apertura a ideas nuevas, sinceridad, compasión, sensibilidad y pensamiento profundo.

El noble esclavo Sab pertenece a don Carlos de B..., aristocrático y enclenque dueño de la finca y cañaverales de Bellavista, y entre Sab y la poética Carlota, hija de don Carlos, existe una misteriosa atracción psíquica, la cual es el primer instrumento de que sirve la novelista para la ficcionalización de la postura emancipacionista. Esta atracción, sin embargo de representarse siempre como fenómeno espiritual, tiene una fuerza casi erótica; y lo obsesionante de esa extraña simpatía se realza cada vez más por la sensualidad de la naturaleza cubana que es el constante telón de foro para su expresión. Se realza también por el hecho de que Carlota va a ser la esposa de otro hombre, Enrique Otway, poco honrado hijo de un poco honrado hombre de negocios inglés radicado en Cuba, quien quiere usar las bodas de su hijo para adueñarse de Bellavista. Ahora bien: la creciente pero subconsciente afinidad entre Sab y Carlota (subconsciente, sobre todo por parte de ésta) se traduce a la forma literaria haciendo que estos personajes coincidan en una serie de conocidos rasgos románticos que son todos espirituales. Por habituales y estereotípicos que sean estos rasgos en todos los géneros románticos, no dejan nunca de conmovernos porque en cierto nivel de la retórica de las emociones la eficacia está en proporción inversa de lo «curioso» de los me-

(4) Josefa Massanés, *Poesías*, Barcelona, Imprenta de J. Rubió, 1841, págs. IV-V. Todo el Discurso preliminar está dedicado al mismo tema, por lo cual es un documento muy importante para la historia del feminismo.

(5) En *Obras de doña Gertrudis Gómez de Avellaneda*, ed. de José María Castro y Calvo, en «Biblioteca de Autores Españoles», t. CCLXXXVIII, Madrid, Atlas, 1978, pág. 193.

dios, y la sabia autora que nos lleva de la mano en *Sab*, nos da la justificación de esos estereotipos y la explicación de su gran atractivo con una brevísima cita de la novela *Cinq-Mars*, de Alfred de Vigny, que coloca como epígrafe a la cabeza de la segunda parte de la novela que nos ocupa: «La historia de un corazón apasionado —traduce Tula— es siempre muy sencilla» (pág. 149).

La primera de las coincidencias entre Sab y Carlota es su superioridad anímica. «¿No notáis este color opaco y siniestro? —pregunta Sab en tono lamentoso pero digno—... Es la marca de mi raza maldita... Es el sello del oprobio y del infortunio. Y sin embargo [...], sin embargo, había en este corazón un germen de grandes sentimientos» (pág. 167). La superioridad del adolorido héroe romántico tiene siempre como ineludiblemente su soledad ante el cosmos: «Superior a mi clase por mi naturaleza, inferior a las otras por mi destino —protesta Sab dos páginas más abajo—, estoy solo en el mundo» (pág. 169). En estas y otras palabras de Sab hay como un eco de las quejas del hastiado René, personaje de Chateaubriand, el cual se había lamentado así: «Seul sur la terre [...], j'étais accablé d'une surabondance de vie (Solo sobre la tierra [...], yo estaba abrumado por un exceso de vida)»⁽⁶⁾. Las dos características románticas de la superioridad y la soledad se manifiestan juntas también en Carlota: «Carlota —leemos— era una pobre alma poética arrojada entre mil existencias positivas (Pág. 213); y la amiga de Carlota, Teresa, glosa la suerte de esa mujer superior en esta forma: «No recibí del cielo una rica imaginación, ni un alma poética y exaltada; no he vivido, como tú, en la atmósfera de mis ilusiones» (pág. 217).

Otra pareja de rasgos, sólo separables de los precedentes en el análisis, que también se descubren a lo largo de la novela por los apenados gestos y las lánguidas miradas de Sab y Carlota, lo mismo que por sus palabras, son la sensibilidad y el privilegio que supone poseer esa sensibilidad; e instintivamente se sienten atraídos esclavo y ama por esta esclarecida aristocracia en el dolor, de la que ambos son distinguidos exponentes. «¡Cuán cruel privilegio me has concedido! —exclama Carlota hablando con Dios—... porque es una desgracia sentir de esta manera» (pág. 74). Y Sab, conversando con Teresa, le dice: «Vos no podéis comprender las contradicciones de un corazón tan atormentado» (pág. 175). Rousseau había sostenido que no se podía juzgar las almas extraordinarias de acuerdo con las reglas comunes, y Chateaubriand había afirmado que en el alma grande debía haber más dolor que en la pequeña⁽⁷⁾.

(6) François-René de Chateaubriand, *Atala / René / Les Aventures du dernier Abencérage*, ed. de Fernand Letessier, París, Editions Garnier, 1958, pág. 209.

(7) Jean-Jacques Rousseau, *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, première partie, lettre LX: «Vos deux âmes sont si extraordinaires, qu'on n'en peut juger sur les règles communes» (palabras referentes a los amantes Julie y Saint-Preux). Chateaubriand, *René*, ed. cit., pág. 203: «Une grande âme doit contenir plus de douleur qu'une petite».

Mas pocas veces habia sido tan elocuente la retórica de la sensibilidad como en *Sab*. «Ten indulgencia con todas las debilidades del corazón» —ruega un día Carlota a su marido Enrique, poco después de la muerte de Sab (pág. 207)—. Pues sentir esas debilidades es, se sobrentiende, una gran distinción. Y resalta esta distinción tanto más cuanto que las palabras de Carlota se dirigen a un hombre blanco materialista e insensible. Carlota luchaba por no creerlo, pero un día ella se había dado cuenta de la frialdad de Enrique Otway al observar que «hay almas superiores sobre la tierra, privilegiadas para el sentimiento [...] y que el alma de Enrique no era una de ellas» (pág. 74).

Otro símbolo de la sensibilidad por la que se reúnen el esclavo y la mujer, es la ternura para con los animales, emoción desconocida de Enrique Otway. El caballo de Sab, en efecto, más bien que símbolo, es una extensión del mismo ser de su amo, pues la mutua ternura que existe entre ellos se debe en parte a que el pobre animal también está condenado a la esclavitud. «Tú eres el único ser en la tierra que quiera acariciar estas manos tostadas y ásperas —le dice un día Sab—; tú el único que no se avergüenza de amarme; lo mismo que yo, naciste condenado a la servidumbre» (pág. 90). Mas en un aspecto el cielo ha deparado al caballo un destino más feliz. Sab le dice envidioso: «Nada te grita en tu interior que merecías más noble suerte» (ibíd). He aquí a la vez un anticipo de un importante juego entre interiores y exteriores en el cual descubriremos luego el instrumento principal de la Avellaneda para dar forma artística a su pensamiento liberacionista.

El animal más interesante como símbolo del silencioso y sensible acercamiento entre el esclavo por su raza y la esclava por su sexo es, sin embargo, el perro, Leal, de la vieja india Martina y su nieto Luis, que son la familia adoptiva de Sab. Es tan interesante Leal, porque a través de él y del cariño que le tienen Carlota y Sab, se logra en parte la callada comunicación emocional entre ama y esclavo de la que ya hablaremos. Martina recuerda el heroísmo de Sab ante un horrible incendio: «Por entre las llamas y quemados los pies y ensangrentadas las manos, sofocado por el humo y el calor, cayó [Sab] exánime a mis pies, al poner en mis brazos a Luis y a Leal..., a este perro que entonces era pequeñito y dormía en la cama de mi nieto. ¡Sab los salvó a ambos! Sí, su humanidad se extendió hasta el pobre animalito» (págs. 127-128). Era la hora de dar de comer al niño cuando Carlota llegó de visita a la choza de esta pobre familia, e «hizo ella misma el plato destinado a Luis, y no olvidó tampoco a Leal» (págs. 131-132). Mulato y mujer blanca se unen por esta desinteresada ternura por el animal, la cual vence aún a la muerte dotando al no declarado amor de estos seres sensibles de cierta eternidad; pues, muerto ya Sab y leída la confesión de su gran pasión por Carlota, Leal hasta su propia muerte acompañó al ama en sus diarias visitas a la tumba del noble esclavo.

Se intensifica el drama de la soterrada atracción entre Sab y Carlota por la dureza de las barreras sociales contra las que chocan repetidamente en sus respectivas búsquedas de un amante ideal. Pero antes de considerar estos dramáticos choques, se precisa tomar en cuenta otros dos rasgos psicológicos, sin duda los dos más significativos para la expresión de la gran pasión inconsciente, luego subconsciente, y por fin consciente, de Sab y Carlota, pero consciente sólo cuando, según la cronología romántica del corazón humano, «¡Es tarde!, ¡es tarde!», por decirlo con las palabras de la loca amante del ya muerto Macías, al final de *El doncel de don Enrique el Doliente*, de Larra⁽⁸⁾. El primero de estos nuevos rasgos es el dolor cósmico romántico, o «fastidio universal», según el nombre inventado por el poeta Juan Meléndez Valdés en 1794; emoción que Cadalso y el propio Meléndez describen, ya como una tempestad del alma más violenta que las del firmamento, ya como un vacío del corazón que proyectándose sobre la esfera priva de sentido a todo cuanto existe.

Sab tenía el «pecho agitado de una tempestad más terrible que la de la naturaleza» (pág. 79). «No hay en la tierra mayor infeliz que yo» (pág. 175) —se queja Sab—, haciendo eco a ciertas memorables palabras de Tediato, en la segunda de las *Noches lúgubres*, de Cadalso. Todo se debe —sigue diciendo el esclavo— a «las contradicciones de un corazón tan atormentado»; porque «el infierno está aquí, en mi corazón, y en mi cabeza» (págs. 175, 187), siendo reminiscencia esta última idea de la expresada por Werther, en su carta del 3 de noviembre: «Mi propio corazón contiene la fuente de todas mis cuitas». Las penas de Carlota representan una hermosa variante de la retórica del fastidio universal. «¿No has experimentado tú cuán triste cosa es ver salir el sol, un día y otro... sin que pueda disipar las tinieblas del corazón [...]?» —pregunta Carlota al insensible Otway—. [...] «¿No te ha agobiado la ausencia, ese malestar continuo, ese vacío inmenso, esa agonía de un dolor que se reproduce bajo mil formas diversas?» (pág. 69). Poco después de casarse e ir a vivir con los Otway, Carlota «tocó toda la desnudez, toda la pequeñez de las realidades» (pág. 215); en donde parece oírse el eco de un famoso verso de Espronceda, de 1840: «Palpé la realidad y odié la vida»⁽⁹⁾. En fin, tiene razón Teresa al observarle a la protagonista: «Carlota, tú estás cansada de la vida, y detestas al mundo y a los hombres» (pág. 216). Vienen muy a cuento aquí unas palabras del crítico dominicano Pedro Henríquez Ureña: «El dolor es la suprema emoción de que es capaz el hombre, y es, a la vez, el tipo y medida de todo gran

(8) Mariano José de Larra, *El doncel de don Enrique el Doliente*, ed. de José Luis Varela, «Letras Hispánicas», núm. 76, Madrid, Ediciones Cátedra, 1978, pág. 425.

(9) En «A Jarifa en una orgía», José de Espronceda, *Poesías líricas y fragmentos épicos*, ed. de Robert Marrast, «Clásicos Castalia», núm. 20, Madrid, Editorial Castalia, 1970, pág. 262.

arte»⁽¹⁰⁾. Tampoco habría que olvidar que Carlotta es el mismo nombre del dolor, pues Carlota se llamaba también la doncella amada por el desesperado Werther.

No es sorprendente que dos seres unidos por una sensibilidad tan romántica en la vida, tengan también el mismo concepto de la muerte; y he aquí el último de los grandes estereotipos románticos en los que coinciden Sab y Carlota. Nadie mejor que Macías, héroe de la ya mencionada novela de Larra, representa esa obsesionante idea romántica, romántica por antonomasia, por la que coinciden de modo ineluctable la pasión del amor y la pasión de la muerte. Son inolvidables las palabras de Larra: Macías —escribe— «es de aquellos hombres en quienes el amor es siempre precursor de la muerte»⁽¹¹⁾. Pues bien, el mismísimo concepto de la muerte se repite tanto en Carlota como en Sab. Si se le hubiese revelado a Carlota el interés puramente comercial de Otway en casarse con ella —explica la autora—, «Carlota no hubiera podido amar ya, pero acaso tampoco hubiese podido vivir» (pág. 138). «Mi amor, este amor insensato que me devora, principió con mi vida y sólo con ella puede terminar —dice Sab transportado—; los tormentos que me causa forman mi existencia; nada tengo fuera de él, nada sería si dejase de amar. [...] En cuanto a mí iya he amado, ya he vivido...!» (págs. 170-171).

Por fin, podemos formular una pregunta esencial para la comprensión de esta novelita. ¿Por qué un hombre y una mujer en quienes se dan tantas actitudes comunes en forma tan vehemente, con la añadidura de haberse visto y hablado todos los días desde la niñez, por qué —vuelvo a preguntar— no llegan nunca a declararse? La tensión para el lector lo mismo que para Carlota y Sab es tanto más enervante y atormentadora, cuanto que todas las ardientes emociones que comparten, las sienten con toda la fuerza de la primera juventud. En los negros ojos de Sab brilla «el fuego de la primera juventud» (pág. 42); y «ama Carlota con todas las ilusiones de un primer amor, con la confianza y abandono de la primera juventud y con la vehemencia de un corazón formado bajo el cielo de los Trópicos» (pág. 56), aunque en el momento al que se refiere este trozo, ella no ha identificado al verdadero objeto de su amor. Ese «cielo de los Trópicos» no es sino una faceta de «aquella joven naturaleza» (págs. 40, 62) que con su vigorosa y sensual fecundidad subraya el ímpetu de las jóvenes emociones de tal modo, que parecen en cada momento a pique de explotar. El hecho de que esas emociones no hagan explosión, es aun más asombroso en vista de que se produzcan entre esclavo y ama unas coincidencias todavía más estrechas que las ya consideradas y aun unos asomos de comunicación anímica, según veremos. Mas, por el presente, preguntemos de nuevo: ¿Por qué no se declaran Sab y Carlota?

(10) Pedro Henríquez Ureña, *Ensayos críticos*, La Habana, 1905, pág. 21.

(11) Larra, *El doctel*, ed. cit., pág. 184.

Creo que la manera más clara de responder a esta interrogación será valernos de la analogía. En «El dúo de la tos», un encantador cuento de Clarín, Leopoldo Alas, un tuberculoso y una tuberculosa, desconocidos el uno para la otra, están hospedados en habitaciones casi contiguas de un hotel (la habitación de en medio está desocupada); durante toda la noche, por sus toses, que se oyen por los balcones, por los montantes sobre las puertas y por las paredes, se comunican la honda necesidad que sienten ambos de la compañía y ternura del alma vecina; no obstante, la próxima mañana los usos sociales imposibilitan que dos desconocidos se busquen para compartir sus íntimos temores ante la muerte. En *Sab*, desde luego, existen barreras sociales aún más infranqueables para las dos almas en busca de solaz.

A Sab no se le ocurre de modo consciente que la hija del amo, por muy noble que sea ella, pudiera amar a un esclavo. A Carlotta, aún conociendo la nobleza del alma de Sab, no se le ocurre amar a la persona física del esclavo, en parte precisamente porque él es esclavo. Sin embargo, a través de la barrera entre servidumbre y libertad siguen comunicándose mediante sus ya descritas «toses» caracterológicas, por así decirlo, y aún emitirán otras «toses» más convulsivas que las que hemos oído hasta ahora. Desde que Europa leyó las obras de Rousseau, se tenía más conciencia que nunca de la intransitabilidad de las tradicionales barreras entre las clases. El hombre virtuoso, por puros que fuesen sus motivos y sus actos, no podía cruzar esas barreras sino a riesgo de caer en lo que el inflexible uso social veía como el crimen; pues no parecía posible ya guiarse por la virtud salvo en la soledad de la selva. Se capta toda la angustia de quienes se encontraban en tal situación en unos elocuentes versos de Cienfuegos, en los que el poeta apostrofa a su maestro Batilo, o sea Meléndez Valdés:

.....Al virtuoso
¿qué le resta? ¡infeliz! suspira y huye;
rompe llorando los sociales lazos,
¡que no debieran! pero al crimen guían:
su oscura probidad, y algún amigo
solitario cual él son su universo.
¡Oh Batilo! ¡oh dolor! ¿Es ley forzosa
para amar la virtud odiar al hombre,
y huirle como a bárbaro asesino?⁽¹²⁾

Ya veremos que mentalmente Sab y Carlota buscan otro universo solitario como el añorado Cienfuegos para escaparse en él de la esclavitud y del «positivismo» de la clase de los propietarios.

(12) Nicasio Álvarez de Cienfuegos, *Poesías*, ed. de José Luis Cano, «Clásicos Castalia», núm. 4, Madrid, Editorial Castalia, 1969, pág. 130.

Mas, por de pronto, hace falta señalar que por parte de Carlota existe también otra causa de la incomunicación sentimental con Sab, causa artísticamente mucho más fecunda y mucho más trágica: se trata de la identificación errónea del objeto de su amor; y aún cuando no hubiesen existido las imborrables divisorias sociales, esto habría bastado para retardar mucho una declaración abierta entre esclavo y ama. Aunque no a sabiendas, le pasa a Carlota con Sab y Enrique algo semejante a lo que le había pasado cierta marquesa dieciochesca con el célebre escritor gaditano Cadalso y un amigo de éste. Después de un largo intervalo Cadalso volvió a ver a esa dama en un baile de máscaras, y sobre ello escribe: «La marquesa, enamorada todavía mentalmente de mí y corporalmente de don Antonio Cornel, me conoció, no obstante el disfraz»⁽¹³⁾. En lo mental o sea espiritual, Carlota amó siempre a Sab, pero sin darse cuenta de ello; acaso no lo reconociera de modo plenamente consciente ni aún después de leer la tierna confesión que el mulato tísico dejó a su muerte.

Pero esto último se deja en duda, procedimiento muy artístico, porque ningún escritor —ni siquiera toda una Avellaneda— sabría expresar con palabras la emoción que debió de sentir Carlota al leer esa sensible misiva, y después de tal lectura, en efecto, no se la oye pronunciar una sola palabra.

El análisis de las circunstancias de la ya aludida falsa identificación del objeto del amor de Carlota se facilitará si utilizamos como nuevo término comparativo otra obra narrativa de la segunda mitad de la centuria pasada, del poeta, novelista y periodista murciano José Selgas y Carrasco, un escritor trágicamente subestimado. Trátase de la bella novela epistolar *Un rostro y un alma* (1874), que tuvo cuatro ediciones antes de caer en un injusto olvido. Un elegante millonario madrileño está enamorado de dos mujeres, físicamente de su fría y frívola esposa Elisa, y anímicamente de la íntima amiga de ésta, Octavia, quien se sacrifica heroica aunque inútilmente por conseguir la felicidad del malhadado matrimonio, pero el rico hombre de negocios Jorge se da cuenta sólo muy tarde de la dicotomía físico-moral entre los dos objetos de su amor. «Octavia posee una alma superior —se lee en la novela de Selgas—; un alma extraordinaria, de esas que Dios concede a los héroes y a los mártires, cuya grandeza no advierte nunca la vulgaridad del mundo»⁽¹⁴⁾. Octavia se convierte en esclava de su propia probidad; y así, en lo espiritual, ella y Sab son gemelos, según se desprenderá de varios personajes que voy a transcribir. Mas, primero, veamos en qué terminos se entabla, en *Un rostro y un alma*, la oposición entre lo interior y lo exterior. Las palabras siguientes las dirige el relator al millonario Jorge: «La belleza que resplandece

(13) José Cadalso, *Escritos autobiográficos y epistolario*, ed. de Nigel Glendinning y Nicole Harrison, Londres, Tamesis, 1979, págs. 16-17.

(14) José Selgas y Carrasco, *Un rostro y un alma. Cartas auténticas*, 2.ª ed., Madrid, Librería de Leocadio López, Editor, 1884, pág. 249.

en el rostro de Elisa no te ha dejado ver la hermosura que se esconde en el alma de Octavia. [...] Has buscado tu felicidad donde no estaba»⁽¹⁵⁾. Pues bien: la tragedia de Carlota se anticipa en treinta y tres años a la de Jorge, porque ella también busca su felicidad donde no está, es decir, detrás de un rostro, el de Enrique Otway, donde no mora un alma.

A lo largo de toda la novelita de Tula, el ama lo mismo que el esclavo buscan un amor ideal, natural, que evite las huecas formas civilizadas; y aunque Carlota, a diferencia de Sab, se equivoca en cuanto al objeto verdadero de su amor, la búsqueda –por su forma, igual en los dos– los acerca todavía más, acrecentando la ya mencionada potencialidad explosiva de su reprimida atracción. Al amante ideal, natural, de Carlota le describe la autora así, en las primeras páginas de la obra: «Ese ser no tiene nombre, tiene casi una forma positiva, pero se le halla en todo lo que presenta grande y bello la naturaleza» (pág. 61). Miremos un pasaje paralelo a éste en todo, sólo que está concebido desde el punto de vista de Sab, y por los motivos ya expuestos se pone un nombre al ideal: «Sab seguía de cerca a Carlota y contemplaba alternativamente al campo y a la doncella, como si los comparase; había en efecto cierta armonía entre aquella naturaleza y aquella mujer, ambas tan jóvenes y tan hermosas» (pág. 109). En otros lugares, Sab idealiza, «naturaliza», a Carlota en una forma que a un mismo tiempo parece hacer eco a algunas de las primeras estrofas del *Canto a Teresa*, de Espronceda, y anticiparse a ciertas rimas de Bécquer: «A Carlota veía en la aurora en el campo: la brisa era su aliento, la luz su mirar, su sonrisa el cielo. [...] Entonces veía yo a Carlota aérea y pura vagar por las nubes que doraba el sol en sus últimos rayos, y creía beber en los aromas de la noche el aliento de su boca» (págs. 155-156).

Cuando Carlota intenta poner un nombre a ese amante ideal que comparte con ella todo lo grande y bello de la naturaleza, empieza a perfilarse para el lector el problema de la falsa identificación, en torno al cual gira todo el drama, literario e ideológico, de la obra. En el capítulo III, se lee: «Carlota amó a Enrique, o mejor diremos, amó en Enrique el objeto ideal que le pintaba su imaginación, cuando vagando por los bosques, o las orillas del Tílima, se embriagaba de perfumes, de luz brillante, de dulces brisas; de todos aquellos bienes reales, tan próximos al idealismo, que la naturaleza joven, y superabundante de vida, prodigaba al hombre bajo aquel ardiente cielo» (págs. 61-62). De donde se deduce que Enrique hace el mismo papel aquí que hará la bella y fría Elisa en *Un rostro y un alma*; Carlota busca en Enrique algo que no estuvo nunca en él.

En uno de los pasajes de más tensión dramática, Sab escucha y luego comenta para sí unas reflexiones, de tipo rousseauiano, sobre los antiguos y más sencillos ha-

(15) *Ibid.*, pág. 255.

bitantes de Cuba que Carlota dirige a su insensible marido: «Aquí vivían felices e inocentes de aquellos hijos de la naturaleza —dice Carlota— [...]. ¡Oh, Enrique! lloro no haber nacido entonces y que tú, indio como yo, me hicieses una cabaña de palmas en donde gozásemos una vida de amor, de inocencia y de libertad». Glosando esto: «¡Ah!, ¡sí! —pensó Sab—; no serías menos hermosa si tuvieras la tez negra o cobriza. ¿Por qué no lo ha querido el cielo, Carlota? Tú, que comprendes la vida y la felicidad de los salvajes, ¿por qué no naciste conmigo en los abrasados desiertos del Africa o en un confín desconocido de la América?» (págs. 114-115). En estas líneas, además del tema de la identificación equivocada del amante por parte de Carlota, se vuelve a proponer en forma alegórica la ya indicada asociación ideológica entre la abolición de la esclavitud y la emancipación de la mujer. Al mismo tiempo, en ninguna página más que en ésta se acercan Carlota y Sab a la declaración de sus emociones. Pero para el problema concreto de la falsa identificación del amante de Carlota —confusión entre rostros y almas—, así como para la alegorización del conflicto entre las razas blanca y negra, existen otros pasajes todavía más esclarecedores.

En la creación de los hombres se barajan algunas veces, ya las facciones, ya los rostros y las almas. Lo que ocurre en la novelas de la Avellaneda y Selgas recuerda ciertas palabras de Torres Villarroel al describir la anatomía de una de las extrañas figuras bosquianas que pueblan sus *Visiones*: «Parece que la naturaleza se equivocó en el repartimiento de las facciones, y que le había trocado los lugares a los miembros»⁽¹⁶⁾. Con acento melancólico que parece salir de lo más hondo de su dolorido corazón, Sab exclama apostrofando a Carlota: «¡Por qué no puedes realizar tus sueños de inocencia y de entusiasmo, ángel del cielo!... ¿Por qué el que te puso sobre esta tierra de miseria y crimen no dio a ese hermoso extranjero el alma del mulato?» (pág. 89). Hablando en una ocasión con el extranjero Enrique Otway, Sab se expresa en forma admirablemente noble y sensible sobre la gratitud que siente hacia Carlota, y esto lleva a la narradora a especular sobre lo que pasaría entonces en el fuero interior de Otway: «Acaso la voz secreta de su conciencia le decía en aquel momento que trocando su corazón por el corazón de aquel ser degradado sería más digno del amor entusiasta de Carlota» (págs. 100-101). El amante de Carlota —es ya evidente— se halla desdoblado en dos hombres; como la marquesa amiga de Cadalso, Carlota ama «corporalmente» a un hombre y «mentalmente» a otro. Mas examinemos otros dos pasajes muy significativos sobre lo mismo.

No penetran sino en una sola ocasión los rayos de la sensibilidad hasta el alma

(16) Diego de Torres Villarroel, *Visiones y visitas de Torres con don Francisco de Quevedo por la Corte*, ed. de Russell P. Sebold, «Clásicos Castellanos», número 161, Madrid, Espasa-Calpe, 1966 y 1976, pág. 212.

impasible de Otway. Se confiesa éste con Carlota observado que «un amor como el tuyo es un bien tan alto que temo no merecerlo. Mi alma acaso no es bastante grande para encerrar el amor que te debo»; y a continuación, la Avellaneda comenta las inesperadas palabras del frío inglés en esta forma: «Acaso aquel momento en que [Enrique] se decía indigno de su dicha, fue uno de los pocos de su vida en que supo merecerla» (pág. 102). Son de enorme importancia tanto las palabras de la voz secreta de la conciencia de Otway como las excepcionales que él mismo pronuncia mientras habla con Carlota. Pues con las unas y con las otras se revela una vez más que Enrique no es sino una hermosa fachada, una cáscara vacía; y al mismo tiempo, por salir esas palabras de la boca del agraciado anglosajón, sirven para confirmar de modo inconcuso ambos términos de la dicotomía de la vida amorosa de la pobre Carlota.

He usado ahora el término arquitectónico *fachada* pensando en varias voces clave que encontraremos en las dos próximas citas, las más importantes para la alegoría abolicionista en *Sab*. Hemos hablado con detenimiento de la técnica o «desempeño» de la novela; es hora de que volvamos al «pensamiento» y el «plan» de la obra, es decir, su sentido y su forma. Un día, conversando con Teresa, Sab observa lo siguiente sobre Otway: «Desde la primera vez que examiné a ese extranjero, conocí que el alma que se encerraba en tan hermoso cuerpo era huésped mezquino de un soberbio alojamiento» (pág. 163). Las palabras clave aquí son *alma-huésped y alojamiento*. Antes de comentarlas tomemos en cuenta también el otro pasaje ya anunciado. En la carta que dejó al morirse de tisis, Sab pregunta en tono lastimoso: «¿Es culpa mía si Dios me ha dotado de un corazón y un alma? ¿Si me ha concedido el amor de lo bello, el anhelo de lo justo, la ambición de lo grande? Y [...] si me dio los ojos y las alas del águila para encerrarme en el oscuro albergue del ave de la noche, ¿podrá pedirme cuenta de mis dolores?» (págs. 225-226). En el nuevo pasaje los vocablos clave son *corazón-alma, encerrar y albergue*.

Estas figuras han sido influidas por esa imagen, frecuente entre los descreídos románticos a partir de Cadalso, según la que el alma es a un mismo tiempo cárcel y prisionera; hay un ejemplo en un poema lírico de la misma Avellaneda, titulado «Soleadad del alma». El concepto alma-alojamiento tiene a la vez antecedentes cristianos en la visión elegórica del alma como castillo interior, que encontramos en Santa Teresa⁽¹⁷⁾. Mas, sin duda alguna, el modelo más sugerente para lo que Tula expresa con las frases «huésped mezquino» y «soberbio alojamiento», fue la célebre hipotiposis contenida en el Evangelio según San Mateo, capítulo XXIII, versículo 27, donde Jesucristo reprende a los hipócritas: «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas! porque sois

(17) Véase Russell P. Sebold, *Cadalso: el primer romántico «europeo» de España*, «Biblioteca Románica Hispánica», núm. 215, Madrid, Editorial Gredos, 1974, págs. 190-193.

semejantes a sepúlcros blanqueados, que de fuera, a la verdad, se muestran hermosos, mas de dentro están llenos de huesos de muertos y de toda suciedad». En *Sab*, como ya es patente, todo este juego entre exteriores e interiores se adapta a la representación de la lucha entre las razas, que el noble esclavo vive personalmente como «esta terrible lucha entre mi naturaleza y mi destino» (pág. 225).

En fin, tenemos, por un lado, un alma mezquina que no merece el «soberbio alojamiento» en que se hospeda (Enrique Otway); y por otro lado, un alma excepcional («¡Es hermosa el alma de ese pobre Sab —dice Martina—, muy hermosa!» [pág. 128]), que *parece* merecer un hospedaje muy superior al «oscuro albergue del ave de la noche»; descripción negativista de la persona física del mulato que, puesta en su propia boca, descubre cuán profundamente él mismo está afectado por los prejuicios de los hombres blancos. Desde luego, el «albergue» corpóreo de Sab parece indigno solamente cuando se mira por la lente del prejuicio racial. La astuta autora nos proporciona algún detalle descriptivo sobre Sab, como veremos, mas en conjunto permite que los lectores vayamos poco a poco moldeando una imagen mental del físico del esclavo que se armonice con sus admirables cualidades morales. Esta técnica la logra plenamente la Avellaneda porque no vacilamos en absoluto en ponernos de acuerdo al leer las palabras siguientes que son a un mismo tiempo abstractas e inconfundibles. Sab poseía «una de aquellas fisonomías que fijan las miradas a primera vista y que jamás se olvidan cuando se han visto una vez» (pág. 42).

En cierto sentido, Carlota ocupa un terreno intermedio entre casos extremos: esto es, que ella es alma noble instalada en un alojamiento hermoso. No obstante, por muy noble y hermosa que sea Carlota, habría que matizar un poco esta observación para dar razón de ciertas actitudes que se expresan hacia ella en esta novela ochocentista; pues, por regla general, en los primeros decenios del siglo XIX, la mujer todavía no estaba muy altamente cotizada en el mercado de los valores sociomorales, y esto se refleja en la injusta actitud condescendiente de Otway hacia Carlota, en quien él no ve sino un ornamento de su propia existencia más importante, de hombre de negocios, blanco.

Ahora bien: el juego, el contraste entre estos diversos exteriores e interiores, así como entre sus respectivos dueños, no lograría tan hondo sentido humano para el lector si no fuera por el extenso uso de la técnica de acercamiento y retiro entre los personajes que expuse antes. Merced justamente a esos contrantes y a nuestra profunda identificación con las personas novelísticas, la Avellaneda consigue representar de modo a un mismo tiempo conmovedor y convincente toda la gama de prejuicios raciales y sexuales que desde hace tantas centurias vienen limitando la libertad de las minorías. Alojamiento, albergue, semblante, rostro, cara: todas estas voces significan un exterior engañoso, tanto en el caso de los personajes admirables como en

el de los despreciables; y por la función que cumplen esas voces en la novela, significan a la vez la refutación del mismo mecanismo o base de todos los prejuicios humanos, que vemos encarnada incluso en los refranes de nuestra secular «filosofía vulgar»: verbigracia, «Buena cara dice buena alma»; «La cara es el espejo del alma»; «Por la cara se trasluce el alma»; «Bienes y males a la cara salen»; «Hombre de mal color, como tiene la cara tiene el corazón», etc.⁽¹⁸⁾, todos los cuales, especialmente el último, resultan absolutamente falsos. En efecto: a la vista de la semejanza entre la forma de estos refranes y la de la simbología abolicionista en *Sab*, creo que hemos descubierto otro indispensable modelo para el «plan» novelístico de la Avellaneda.

En el esclavo, porque es mulato y participa de las características de ambas razas, blanca y negra, el conflicto entre albergue y alma-huésped es doblemente angustioso. «¿No notáis este color opaco y siniestro? —preguntaba Sab—... Es la marca de mi raza maldita... Es el sello del oprobio y del infortunio» (pág. 167). Pero, por otro lado, se nos dice que «su nariz era aguileña» (pág. 42), rasgo de la fisonomía aristocrática blanca; el padre de Carlota, don Carlos, «tiene poderosos motivos para creerle hijo de su difunto hermano don Luis» (pág. 68); pero quizás quizás sea hijo del mismo don Carlos, como muy bien podría juzgarse por la forma en que el amo ensalza cierto rasgo de generosidad del esclavo:

—Sab— dijo el señor de B... levantándose y abrazándole con extrema bondad—, yo me envanezco de tu bello corazón. (pág. 129).

La Avellaneda incluso capta las agónicas sacudidas del dolor sociomoral del esclavo de doble raza adaptando a su situación el esquema híbrido, frecuente en los héroes románticos, por el cual se funden en el carácter de esas figuras rasgos angélicos y rasgos satánicos. En *Sab*, empero, sólo sale a primer término la tendencia satánica cuando surge toda la furia de su odio al insensible hombre blanco. Una noche, estando solo en el bosque Sab y Otway, el inglés cayó de su caballo y quedó sin sentido. ¿Cómo reaccionó Sab? «Sombrío y siniestro, como los fuegos de la tempestad, era el brillo que despedían en aquel momento sus pupilas de azabache»; sus labios formaban una «horrible sonrisa; y el tono de su voz «armonizaba de un modo horrendo con los bramidos del huracán» (pág. 77). Con tal voz profirió esta amenaza:

—Helo aquí a mis pies, sin voz, sin conocimiento, a este hombre aborrecido. Una voluntad le reduciría a la nada, y esa voluntad es la mía...; la mía, pobre esclavo, de quien él no sospecha que tenga un alma superior a la suya..., capaz

(18) Véase Luis Martínez Kleiser, *Refranero general ideológico español*, edición facsímil de la de 1953, Madrid, Editorial Hernando, 1982, pág. 104.

de amar, capaz de aborrecer..., un alma que supiera ser grande y virtuosa y que ahora puede ser criminal. (pág. 78).

Sin embargo, gracias precisamente al alma grande y virtuosa que mora en «el oscuro albergue del ave de la noche», la persona física llamada Sab resiste al crimen.

En conclusión, la oposición alojamiento-alma en los personajes simboliza la irreconciliable polaridad entre la nobleza de las humildes razas naturales y las huecas pretensiones de los corrompidos hombres civilizados, entre la sensibilidad sin máscara de la virtuosa barbarie y el «soberbio alojamiento» de la civilización que ya no alberga ningún valor moral. Tal visión del mundo es evidentemente muy rousseauniana, y el amor imposible de Sab y Carlota representa la mayor acusación que cabe contra los valores establecidos. Creo asimismo que queda ya muy clara la relación entre el «pensamiento» o sentido de la novela y su «plan» o forma. En efecto: momentos antes de expirar, el tísico Sab traza todavía unas emocionadas y proféticas líneas en las que, usando un nuevo sinónimo de *alojamiento*, *ídolo*, sigue preocupándose por las formas vacías que tanto sufrimiento han causado a los humildes y desvalidos. Son frases en las que se oye un inconfundible eco del estilo seudobíblico declamatorio de las *Palabras de un creyente* (1834), del sacerdote renegado y revolucionario francés Félicité-Robert de Lamennais: «La palabra de salvación resonará por toda la extensión de la tierra —escribe el moribundo Sab—; los viejos ídolos caerán de sus inmundos altares y el trono de la justicia se alzará brillante, sobre las ruinas de las viejas sociedades. Sí, una voz celestial me lo anuncia. En vano lucharán los viejos elementos del mundo moral contra el principio regenerador; en vano habrá en la terrible lucha días de oscuridad y horas de desaliento... El día de la verdad amanecerá claro y brillante» (pág. 228)⁽¹⁹⁾.

(19) Por ejemplo, las palabras siguientes de Lamennais pudieron servir como modelo para las de la Avellaneda que acabo de citar: «Estad preparados, porque los tiempos se acercan. Grandes terrores habrá en ese día; gritos tales cual nunca se han oído desde los días del diluvio. Aullarán los reyes en sus tronos; agarrarán desesperadamente con sus manos sus coronas, objeto del huracán, y al fin ellas y ellos serán arrastrados y deshechos. Los ricos y los poderosos saldrán desnudos de sus palacios por temor de verse sepultados bajo sus ruinas. [...] Jamás el cielo se habrá mostrado tan sereno, ni la tierra tan verde y tan fecunda. Y en lugar de ese débil crepúsculo, que llamamos día, una luz viva y pura brillará desde el cielo como un reflejo de la faz de Dios». Cito por las *Obras políticas de Lamennais*, en la colección «Biblioteca del Hombre Libre», Madrid, Imprenta del Editor, 1854, pág. 26. Existen por lo menos cinco versiones castellanas de las *Paroles d'un croyant* anteriores a la citada, siendo de 1834 las primeras. El más famoso de los traductores de la obra es Mariano José de Larra (1836).

SERVIDUMBRE Y LIBERTAD EN FR. MARTIN SARMIENTO Y SU «NOTICIA DE LA VERDADERA PATRIA DE EL MIGUEL DE CERVATES»

José Luis Pensado Tomé
Universidad de Salamanca

Invitado por la Universidad de Cádiz, a participar en el *II Encuentro de la Ilustración al Romanticismo: Servidumbre y Libertad* con una conferencia sobre las ideas lingüísticas del P. Sarmiento, quizás un poco precipitadamente, no me sentí muy inclinado a hacerlo, dado que he consagrado muchas páginas al tema desde hace tiempo, y están al alcance de todos los estudiosos, y a cambio propuse tocar un tema más novedoso y sobre el que podía aportar noticias hasta ahora desconocidas o no tenidas en cuenta.

Acababa de concluir el estudio preliminar del tomo II de la colección de *Textos Autógrafos de Fray Martín Sarmiento*, auspiciada por la *Xunta de Galicia*, que trata de la *Noticia de la Verdadera Patria (Alcalá) de el Miguel de Cervantes, estropeado en Lepanto, Cautivo en Argel, y Autor de la Historia de Don Quixote, y Conjetura sobre la Insula Barataria de Sancho Panza*, manuscrito autógrafo que guarda la Biblioteca Nacional de Madrid, prácticamente inédito, ya que la edición que se hizo en

Barcelona en 1898, fue de reducidísimo número de ejemplares y estaba hecha sobre una copia.

Por ello no me parecía justo desaprovechar esta oportunidad a fin de rectificar algunas ideas, aún hoy recibidas, sobre la participación de Sarmiento en el descubrimiento de la patria de Cervantes, libertarle de una servidumbre que D. Bernardo Iriarte le impuso un tanto injustamente.

Es verdad que me hubiera gustado hablar de los tomos III y IV de dicha colección, que son de tema netamente gaditano, y nacidos a instancias del Duque de Medina Sidonia, su mayor amigo y admirador, el cual debemos la mayor colección de sus escritos en XVII tomos y 23 volúmenes en folio, y que es la base de una buena parte de las colecciones hoy existentes. Y me hubiera gustado, porque ambas obras tocan el tema de la Historia Natural de la provincia, puesto que una trata *De los Atunes y de sus Transmigraciones, y Conjeturas sobre la Decadencia de las Almadrabas, y sobre los Medios para restituirlas* (fechado el 18-II-1757 acompañado de la carta de envío del 28 del mismo mes) y otra *De el Paxaro Flamenco o Phenicóptero, y Conjetura si acaso el Phenicóptero sería el Primitivo Phenix?* (fechado el 16-I-1757, y con carta de envío del 20 del mismo mes). La pesca en las almadrabas de Conil y Zahara había bajado enormemente y el Sr. Duque consulta a Sarmiento sobre el particular, e igual lo hace sobre los dos flamencos embalsamados, que por orden suya, se envían al monje para que informa sobre ellos. Se habían cazado en el Coto de Doñana, propiedad del Sr. Duque.

En Sarmiento se nota claramente la servidumbre a unas ideas del siglo en que le toca vivir, que le obligan a silenciar su pensamiento. Su libertad de escribir está coartada por el miedo a publicar. El Siglo del Brillo y de las Luces, no va con su modo de pensar, porque para él la ciencia es algo más serio que un barniz superficial que sirve para lucir en una tertulia. Sabe que el *método* y la *crítica* de su siglo son palabras huecas y sin realidad alguna, el racionalismo superficial no le contenta, y menos aún «los estómagos intelectuales, tan débiles y flacos, que no pueden digerir la letura de medio pliego de papel, porque están habituados a sólo leer esquelas» (n.º 291).

Sabe que su siglo no aprecia una buena parte de sus trabajos; los dedicados al gallego, a los dialectos hispánicos, a las etimologías, a los cambios lingüísticos, a las voces bajas y vulgares, a la toponimia, a las tradiciones populares y supersticiones, a la Botánica e Historia Natural en la profundidad debida, no despiertan el menor interés; para un racionalismo superficial, el estudio de las etimologías es una pérdida de tiempo lastimosa, lo mismo que el comentario lingüístico de las voces gallegas, o el ocuparse de las supersticiones, que lo mejor que se puede hacer con ellas es desterrarlas definitivamente, como trata de hacer Feijoo; incluso la Botánica e Historia Natural no pasan de un simple diletantismo en una buena serie de casos.

También su pensamiento, cargado de crítica contra los modos y modas de su siglo, sólo puede expresarse ante un reducido círculo de amigos, que en la mayor parte de los casos, lo tolera y perdona pero no lo comparte. Se le consulta por lo que informa, pero no se atiende a lo que aconseja.

Su profunda religiosidad, sin duda sincera, determina claramente su aprecio de la cultura europea, para él corruptora en una serie de dominios, pero aprovechable en muchos otros.

Por todo ello renuncia a publicar poco después de haber dado a la imprenta sus dos tomos de la *Demonstración Crítico-Apológica del Theatro Crítico Universal* (1732) escritos en defensa de su amigo y paisano.

Pero lo que nos interesa en esta ocasión es destacar el significado que la *Noticia de la Verdadera Patria de Cervantes* tiene para nosotros, y el que tuvo para sus contemporáneos, que dada su escasa difusión, forzosamente tenía que ser pequeño, aunque no tan poco que se le relegase al olvido, antes al contrario, se trató de desacreditarlo y de minimizar sus aportaciones.

Antes de nada debemos advertir que los eruditos españoles de la primera mitad del siglo XVIII, se percataron, con sorpresa y vergüenza, de que habían apreciado tan poco el príncipe de sus ingenios, que ni siquiera podían decir con seguridad en donde había nacido. Tal hecho se hizo patente cuando Lord Carteret, gran admirador de Cervantes, decidió honrarle publicando una magnífica edición del *Quijote*, y poner al frente de ella una Vida de Miguel de Cervantes, para lo cual buscó un español que se encargase de hacerla. Cupo esa suerte a don Gregorio Mayans y en 1737 aparece su *Vida de Miguel de Cervantes Saavedra*, y en ella se puede apreciar que Esquivias, Lucena, Sevilla y Madrid se disputan el honor de ser la cuna de Cervantes, sin que ninguna muestre pruebas fehacientes de su pretensión; el propio Mayans se inclinaba a hacerle madrileño, aunque no aportaba testimonios que lo demostrasen.

El desconocimiento de la patria de Cervantes sigue ignorándose hasta la primavera del año 1752, fecha en la cual, Fr. Martín compra un libro que ya hacía años había hojeado en la librería de su convento (1717) y sin embargo no le había llamado la atención. Se trataba de la *Topographia e Historia General de Argel* del P.M. Fr. Diego de Haedo, publicada en Valladolid en 1612, cuatro años antes de morir Cervantes, y «a la primera abertura del libro —confiesa Fr. Martín— abrí en la pág. 185 del *Diálogo de los Martyres*, en donde está el famoso contexto de que era Miguel Cervantes un hidalgo principal de Alcalá de Henares» (n.º 40), continuando así poco después: «Así que tropecé con la noticia de la verdadera patria de Cervantes, la comuniqué, y con franqueza, al librero Francisco Manuel de Mena, que viene a mi celda con frecuencia. Señalele el libro y el folio 185 de Haedo. Encarguele que esparciese esa noticia de que Alcalá era la patria de Cervantes en la Real Biblioteca y en otros congresos de

literatos. Mi fin era para que, si alguno quisiese tratar ese punto buscase antes en Alcalá la fee de bautismo de Cervantes. Creo que algunos hicieron la diligencia, pero el que más se esmeró en hacerla ha sido Don Agustín de Montiano y Luyando, Secretario de su Majestad y de la Cámara de Gracia y Justicia, y Director perpetuo de la Real Academia de la Historia, etc. Este discreto y erudito caballero, solicitó que en Alcalá se buscara la fee de bautismo. Buscose, se halló y se le remitió. Y habiéndola copiado, la imprimió a la letra, en la página 10 de su tomo *Discurso sobre las Tragedias Españolas y la Tragedia Athaulpha*. Allí supone que yo tropecé con el texto del P. Haedo, que expresa que Cervantes ha sido de *Alcalá de Henares*. el dicho tomo se imprimió en 1753, en 8.º, y en él se cita la pag. 185 de *Haedo* para la noticia⁽¹⁾.

Sin duda sorprende la escasa importancia que da Sarmiento a su descubrimiento, su generosidad en divulgar su hallazgo, en vez de callárselo, y buscar a alguien en Alcalá que registrase los libros de bautizados hasta dar con el nombre de Cervantes. Y es verdad que Montiano reconoce su deuda con Sarmiento, pero no puede decirse lo mismo de otros cervantistas posteriores, concretamente J. A. Pellicer y Saforcada, que en su *Ensayo de una Biblioteca de Traductores Españoles*, pp. 186-188, pone en entredicho la afirmación de Montiano y la de Fr. Martín, asegurando que el verdadero descubridor de la patria de Cervantes fue D. Juan Iriarte, según carta de su sobrino D. Bernaredo Iriarte, que le «dixo que su tío Don Juan Iriarte, bien conocido en la República Literaria por su erudición greco-latina, *había descubierto muchos años antes por igual casualidad esta misma Relación*⁽²⁾ *en la referida Real Biblioteca; y que comunicando la especie de Cervantes con el erudito P. Maestro Sarmiento, acudió este a la Historia y Topografía de Argel de Fr. Diego de Haedo*, publicada el año de 1612, *y con efecto vio confirmada en ella la noticia de ser Alcalá patria del autor del Quijote*. Don Agustín de Montiano y Luyando, literato muy recomendable, atribuye este descubrimiento en el *Discurso II sobre las Tragedias Españolas*, p. 9, al mencionado P. Sarmiento; y este mismo célebre benedictino se le apropia expresamente a sí en su *Noticia de la Verdadera Patria de Cervantes y Congetura sobre la Insula Barataria* MS. Pero a estas especies se opone el informe de Don Bernardo Iriarte» (p. 143), fechado el 20-VIII-1772.

Don Bernardo Iriarte no duda en poner por escrito lo que antes le manifestó oralmente, y concreta: «*por los años de 1748 llegué yo a Madrid de Canarias; y desde luego oí hablar de mi tío Don Juan de Yriarte con varios literatos amigos suyos, y*

(1) Se trata del tomo II de dicho *Discurso*, en donde dice que Sarmiento «*me ha puesto en el camino de verificar de forma su nacimiento, que no queda ya arbitrio para la duda*» (pp. 9-10).

(2) Alude a la *Relación de 185 Cautivos*, que el año de 1580 rescataron en Argel los PP. Fr. Juan Gil y Fr. Antonio de la Bella, impresa en Granada en 1581, por René Rebut, y que se guarda en la Biblioteca Real.

señaladamente con el P.M. Fr. Martín Sarmiento de las diligencias que hasta entonces había practicado inútilmente para averiguar la patria de Cervantes. *Poco tiempo después*, entrando un día mi tío en su casa de vuelta de la Biblioteca Real, a la cual sabe V.M. asistía por la mañana y tarde, me dixo muy gozoso estas o equivalentes palabras: *Al fin he descubierto la patria de Miguel de Cervantes Saavedra, autor de la Historia de Don Quixote. Leyendo hoy mismo en la Real Librería una relación antigua de varios cautivos rescatados por aquellos tiempos en Argel, he visto citado entre ellos, con expresión de la edad que entonces tenía, a Miguel de Cervantes Saavedra, natural de Alcalá de Henares. Quiero ir mañana mismo a decirselo al P. Sarmiento.*

«En efecto, el día inmediato dio en mi presencia la noticia a aquel curioso erudito, que aplaudió el hallazgo como cosa apreciable; y al despedirnos le dexamos ya proyectando hacer diligencias para la comprobación de la especie. Concurriendo después a la celda del mismo religioso, le oí delante de varias personas referir que en efecto *había encontrado la confirmación* del descubrimiento de Don Juan de Yriarte en la Historia y Topografía de Argel de Fr. Diego de Haedo, y que continuaría sus persquisiciones hasta conseguirse sacase en Alcalá la fe de bautismo.

«Publicó Don Agustín de Montiano y Luyando su *Segundo Discurso sobre las Tragedias Españolas*, y sorprendido yo de que se atribuyese allí al P. Sarmiento el descubrimiento que había sido de D. Juan de Yriarte, lo advertí a este, que con su natural moderación no hizo gran caudal del asunto, satisfecho de que se hubiese publicado la noticia».

La carta de D. Bernardo Iriarte parece que consiguió más crédito entre los cervantistas que la afirmación de Montiano corroborada por el propio Sarmiento, en este autógrafo, de nueve años más tarde, y todavía hoy algunos la aceptan sin reparo, tal es el caso de A. Mestre en su edición de la *Vida de Miguel de Cervantes Saavedra* de D. Gregorio Mayans (Clás. Cast. 172, pp. LVII y sigs.).

A poco que se reflexione sobre dicha carta, se aprecian una serie de inexactitudes que la hacen sospechosa. La primera es la de la fecha del hallazgo: «*por los años de 1748... poco tiempo después*» (tenía D. Bernardo 13 años, nace el 18-II-1735) y ya acompañaba a su tío a la tertulia de Sarmiento. Supongamos que fuese el año siguiente, 1749; si creyésemos a D. Bernardo («le dexamos ya proyectando hacer diligencias para la comprobación de la especie») Sarmiento estuvo casi tres años esperando a comenzar las tales diligencias, que el mismo nos confiesa que nunca hizo. La segunda es que sería absurda «*la comprobación de la especie*» y la «*confirmación del descubrimiento de Don Juan de Yriarte*» ya que la *Relación de 185 Cautivos* concretaba más la posibilidad de dar con la fe de bautismo de Cervantes, ya que señalaba su edad: «Miguel de Cervantes, *de edad de 30 años*, natural de Alcalá de Henares» a dife-

rencia del relato de Haedo, que se limitaba a mencionar a «*Miguel Cervantes, un hidalgo principal de Henares*» rescatado por «Fray Juan Gil» y protagonista de unos hechos que ocurren por septiembre de 1577, según narra el Dr. Sosa, pero sin señalar su edad. La fecha de la *Relación* es aproximada, por no decir falsa, ya que si Cervantes tenía 30 años en 1580, habría nacido en 1550, no en 1547; pero ella daba, si hubiese sido exacta, la posibilidad de tener alcance de la mano su partida de bautismo, consultando los libros de bautizados de 30 años antes. ¿Como explicar que no lo haya hecho, y tenga que acudir al P. Sarmiento para hacerlo, como si él no tuviese poder e influencias suficientes para alcanzarlo? ¿Cómo el P. Sarmiento se pudo olvidar de la noticia descubierta por D. Juan de Iriarte? ¿Cómo el Bibliotecario Real se calló su descubrimiento no diciéndoselo más que a Sarmiento y silenciándolo entre sus compañeros de la Biblioteca Real? Si se lo dijo a otros amigos ¿cómo estos no reivindicaron los derechos de primacía al publicar Montiano, en 1753, la colaboración de Sarmiento al descubrimiento? ¿Cómo no lo manifestó D. Juan Iriarte, aunque fuese privadamente, en vida? ¿Porqué su sobrino espera a que se muera para proclamarlo? D. Juan de Iriarte muere el 23-VIII-1771 y Sarmiento, totalmente caduco, el 7-XII-1772, no hubiera podido defenderse, si se hubiese publicado por entonces, cosa que no ocurre ya que la obra de Pellicer es de 1778.

Frente a la imprecisión de las noticias del informe de B. Iriarte está la rigurosidad de las afirmaciones de Sarmiento: fecha exacta del descubrimiento del texto de Haedo, primavera de 1752, petición al librero Mena para que propale la noticia en la Biblioteca Real y en congresos de literatos con el propósito de que se busque en Alcalá la fe de bautismo. Informe de que fueron varios los que hicieron las oportunas diligencias para dar con ella, y que Montiano fue el primero en publicarla.

Las afirmaciones de Sarmiento están perfectamente acordes con lo que sabemos por otros conductos, esto es: que la carrera por dar con la fe de bautismo de Cervantes se desarrolla entre la primavera y verano de 1752 (no alrededor de 1748); que son los bibliotecarios de la Biblioteca Real, D. Juan de Santander y Martínez Pingarrón (no D. Juan de Iriarte) los que participan en esa carrera; que el librero Mena juega el papel que le asigna Sarmiento, ya que en su librería sorprende Pingarrón a un amigo suyo apuntando la noticia sobre la patria de Cervantes dada por Haedo, según sabemos por cartas que dirige a Mayans el 9-VI-1752 y el 12-VIII-1752, citadas por A. Mestre⁽³⁾; que Montiano, Martínez Pingarrón y, podríamos añadir, Josef Miguel de Flo-

(3) Cf. «estando en casa de Mena, días pasados, encontré un amigo mío que estaba apuntando lo que va en el papelito adjunto; i yo lo anoté para embiarlo a Vmd.», p. LXXVIII, y «Montiano ha sentido mucho (según me han dicho varios) que yo aya facilitado la fee de bautismo de Cervantes, porque, con la noticia que el tuvo (como yo) de lo que avia hallado el P. Sarmiento en Haedo, hizo las diligencias para averiguarlo», p. LXXX de la *Vida de M. de Cerv. Saav. de Mayans*.

res⁽⁴⁾ prueban, directa o indirectamente, que el relato de Sarmiento sobre el descubrimiento de la patria de Cervantes es verídico, y silencian por completo la aportación de D. Juan de Iriarte. Y es de advertir que si por entonces corriese algún rumor o sospechas sobre una apropiación indebida por parte de Sarmiento, los amigos de Mayans se la hubiesen comunicado, ya que sabían del poco afecto que el valenciano sentía por Fr. Martín.

No queremos imaginar que la noticia llevada por Iriarte a la celda del monje sea la aludida en este pasaje: «antes que yo tropezáse con la Historia de Argel, y aún antes de que muriese el dicho anónimo (se refiere a D. Blas A. de Nasarre), *me habían dicho en la celda, que ya se había descubierto en La Mancha la patria de Cervantes, y tengo idea confusa de que señalaron el Alcázar de San Juan*. No hice caso de esa voz porque ni me iba ni me venía» (n.º 98 y 99). El patrocinador de esta patria de Cervantes, fue Nasarre, jefe de los bibliotecarios de la Real Biblioteca, y hasta le atribuyen la nota marginal que se puso en el libro de bautizados diciendo que era el autor del Quijote. Cabe pensar que, para hacer verídico el recuerdo de los 13 años de D. Bernardo, fuese esta la noticia traída a casa por su tío.

Salvada esta incidencia vindicadora del buen nombre de Fr. Martín, hemos de advertir que el tema de la *Noticia sobre la Verdadera Patria de El Miguel de Cervantes* era, en la época de su redacción de gran actualidad, puesto que otro Miguel Cervantes, nacido en Alcázar de San Juan, pretenden algunos hacerle pasar por el autor del Quijote. Sarmiento, descubridor de la patria del auténtico, se cree en la obligación de defenderlo contra este usurpador. Para ello consigue, por un amigo, que Montiano le facilite la copia de la partida de bautismo del de Alcázar de San Juan, y demuestra que es imposible que este sea el autor del Quijote, ya que su vida no se ajusta a la que sabemos del Cervantes famoso. Nacido en 1558, resultaría que estudió en Madrid a los dos años, sentó plaza de soldado y salió de España a los nueve, a los once andaba por Italia y componía versos latinos y castellanos y a los trece combatiría en Lepanto, etc. cosas totalmente imposibles. A esto se reduce la esencia del escrito, que además, reduce a la cara de un pliego, al final de la obra.

También hay que señalar que el escrito, redactado entre el 1 de abril y el 9 de mayo de 1761 (como él mismo dice en los núms. 101 y 292) surge en y se destina a los amigos que le visitan en su celda, y contiene una digresión sobre el *Amadís de Gaula* (núms. 153 a 236) combatiendo la tesis del origen portugués, precedida de otra, anunciada en el título, sobre la *Insula Barataria* (núms. 130 a 152), donde pretende que Cervantes tome ese nombre de una isla verdadera, y seguida de otra sobre el

(4) *Aduana Crítica donde se han de registrar todas las piezas literarias...* Madrid 1763-1764, III, p. 262, n.º 26.

Tiempo de Marras (núms. 237 a 290) en donde se reclama la necesidad de una edición comentada del Quijote y se discute la supuesta facilidad de la obra. La voz *marras*, cuyo origen discute, le sirve para probarlo, y es un ejemplo más de su método etimológico, perfectamente asumible, aunque sus resultados, en esta ocasión, no puedan ser aceptables en su totalidad.

Pero en este momento y con motivo de este *Encuentro*, nos interesa advertir que en el escrito mencionado es en donde con más densidad asoman sus ideas estéticas, su concepto de estilo y toda la complicada servidumbre a que se ve sometido por no estar de acuerdo en eso con la mentalidad de su siglo, y por no acertar a ver en la lengua más que un instrumento de comunicación de hechos o de ideas, sin conceder a papel alguno a la estética, y si nos apuran hasta a la retórica más elemental.

Una mentalidad positivista, una formación religiosa severa, capaz de ver el ocio literario como algo pecaminoso, un racionalismo lingüístico y acaso también la confesada influencia de Mabillon⁽⁵⁾ sobre las exigencias del númen poético, consiguieron hacer de Fray Martín un incrédulo total en la dogmática estilística, y además un redomado burlón de todos los recursos y formulas del arte, permitiéndose una serie de bromas, que sus contemporáneos hubiesen sufrido con poca paciencia.

No faltaba razón a Sarmiento para formular ese juicio, ya que la crítica literaria ni siquiera había soñado en intentar hacerse algo científico, y estaba dominada por un puro subjetivismo que rayaba con la arbitrariedad.

Ya en 1745 hace unas precisas confesiones sobre «la indiferencia con que siempre he mirado todo género de Poesía... No niego que tal vez he leído algunos poetas latinos y castellanos, pero más como discursos en prosa, que como composiciones métricas. Más para enterarme del asunto, y del objeto, que para instruirme del artificio poético y de sus primores» (*Memorias*, n.º 5). El peso de Mabillon queda patente en este pasaje: «Este dictamen de un sabio tan grande como de Mabillon, *le leí en la edad en que ni siquiera había tentado si mi genio se inclinaba o no a la poesía; pero me preocupó tanto, que jamás pensé en semejante tentativa*. Consiguiente a esto ha sido el que, *nada inclinado, o acaso averso a aquel dulce género de literatura*, mirase con la misma indiferencia todo lo que pertenece a la Historia literaria de los poetas y sus poesías» (ibid. n.º 8).

La literatura, en sí misma y por sí misma, es indiferente a Sarmiento; pero, como puente primordial y a veces única del habla del pasado, de ningún modo le era ajena, antes al contrario, le importaba muchísimo, por los materiales lingüísticos que se pueden extraer de los viejos textos literarios, para perfilar la historia de la lengua y

(5) Cf. la cita: «Quiconque n'excelle pas en Poesie, ne doit en effet passer que pour mechant Poete» de *Estudios Monásticos*, alegada en las *Memorias para la Historia de la Poesía y Poetas Españoles*, n.º 7.

del lexico hispánico. Bastan para probarlo las observaciones sobre el *lenguaje anticuado* de los *Poemas de Gonzalo de Berceo*, la *Historia de Rui Díaz de Vivar* o del *Cid Campeador*, el *Poema de Juan Ruiz Arcipreste de Hita*, por citar únicamente las obras en verso, no menos importantes para él que las en prosa⁽⁶⁾.

En todas sus obras no son raras las confidencias sobre sus gustos literarios; en ésta comenzaremos recordando la siguiente: «Nunca he sido apasionado por leer *libros de caballería* ni *novelas amorosas*. Ni estas me instruyen ni aquellos me deleitan. *Estoy en que es más raro y prodigioso lo que realmente sucede en el mundo, que lo que puede fingir el hombre*» (n.º 60) por eso no se sintió interesado por la *Novela del Cautivo* del Quijote cuando la leyó por vez primera y se apasionó por ella en cuanto supo que era una disfrazada *historia* de la vida de Cervantes.

Su mentalidad historicista domina en todos sus escritos: de la literatura y de la lengua le interesa sobre todo la dimensión histórica y no es capaz de prescindir de ella en ningún momento, ni siquiera en el presente, que también es visto con una perspectiva histórica, no sólo hacia el pasado, sino también hacia el futuro.

En este trabajo su ideario sobre estilo y crítica literaria se condensa entre los núms. 86 y 96. No hace falta decir que su modo de pensar tiene bastante de *autodefensa*, puesto que, aún de lo poco que ha publicado en vida recibió severas censuras y de sus trabajos manuscritos no faltaron críticos, no sólo de palabra y entre sus amigos, que le acusan de tremendas digresiones, sino también por escrito, y entre sus enemigos, que siempre hicieron burla de su estilo *vulgar* y a veces *plebeyo*⁽⁷⁾. No es cosa sorprendente, puesto que como el mismo manifiesta, en este texto: «más estimara yo saber un centenar de voces que llaman del *estilo bajo*, con su antigüedad, origen y sucesión de sus significaciones, que todas las voces del que llaman *estilo alto*, y respecto de las cuales soy más antiguo en edad» (n.º 245).

También hay que tener presente que puede influir en su comportamiento el deseo de evitar todo juicio sobre la obra de Cervantes, para no resucitar la discusión sobre los dos *Quijotes* (en la cual se vieron envueltos Mayans y Montiano) y su modo de hacerlo es a base de rebajar la cientificidad de las discusiones estilísticas, poniéndolas al nivel de la charlatanería. Por eso advierte que no entra «en hacer juicio de sus escritos (sc. de Cervantes) con título de crítica», porque «*sé que en eso de hacer crítica de escritos hay mucho de charlatanería, y no poco de ella en hacer crisis del estilo*

(6) Cf. nuestra ed. de la *Colección de Voces y Frases Gallegas*, Salamanca 1970, pp. 23-33.

(7) Cf. lo que escribió el autor de los resúmenes que preceden los textos de la *Colección Dávila* o *Medina-Sidonia*, y a propósito del *Martinus contra Martinum* (Sarmiento contra Lesaca): «Este papel está lleno de insulsezas, dichos helados, poco moderados, y sin nada de instrucción. *Su estilo es plebeyísimo, como por lo común es el del Padre Maestro*».

ajeno» (n.º 86). Y poco después advierte claramente: «*No me meto con Cervantes ni con los que le defendieron o impugnaron*» (n.º 9).

Para Sarmiento la repetición o reiteración de un juicio de valor sobre una obra literaria, formulado por determinada persona o personaje es una de las bases de la crítica literaria, por eso no duda en afirmar: «Si Longino, aunque gentil, no hubiese dicho que la expresión del Génesis: «*Dixit Deus: Fiat luz; et facta est lux*», era de las más *sublimes*, ninguno de los *cata-estilos* modernos diría lo mismo» (n.º 87). Por tanto, a consecuencia de repetirnos que esto es sublime, terminamos creyendo que eso es sublime, no porque en sí contenga algo que evidencie, sin duda alguna, esa propiedad.

También la difusión y reiteración de ese modo de pensar coarta el juicio personal, tanto es así que ni el propio Escaligero se atrevió a manifestar su pensamiento sobre el celebrado estilo de Justo Lipsio hasta el momento en que, «*estando ya con las espuelas calzadas para irse al infierno*»⁽⁸⁾ pudo liberarse del gran peso que tuvo que soportar en su vida y afirmar «*que jamás me gustó el estilo de Justo Lipsio*. Y son muchos los que, no teniendo la centésima parte de talento y erudición de Escaligero, cuando abren un libro, a poco que en él lean, ya sueltan *la maldita perra de la crítica* contra lo *contenido*, contra el *estilo* y contra el *autor*, si precede aversión o envidia. Esto sucede aún cuando se lee poco de el libro, y eso no se entiende porque no está según el *estilo de cartas*» (n.º 86). Es evidente que si la crítica no hubiese mordido alguna vez a Fray Martín, ésta no se la hubiese imaginado como «*maldita perra*». El *estilo de cartas* no parece que se haya de tomar al pie de la letra, sino en el más amplio de los sentidos, ya que ellas son las que han dispuesto de formularios o patrones para escribirlas, y de modo similar intentan hacer los críticos, por eso advierte: «Ese género de formularios han desterrado el que los hombres hablen y escriban según lo que piensan y tienen en el corazón. Los *Caracteres de Theophrasto* y los de Mr. de *La Bruyère* sirven de modelo para elogiar o deprimir un escrito y a su autor; no con expresiones propias, sino con las de el *formulario*, vengan o no vengan. También hay fórmulas para ensalzar o censurar el *estilo*, copiando, venga o no venga, el párrafo que un autor forjó contra el *estilo* de otro. Así, por las críticas contradictorias, con que están embarrados muchos libros, se podrá asegurar que el *estilo* es una vaga quisicosa, de que todos quieren hablar, y que no concuerdan dos en lo que dicen» (n.º 87).

La influencia de La Bruyère en los críticos literarios coetáneos de Sarmiento no sabemos que haya sido advertida, y lo mismo cabría decir sobre Teofrasto, si realmente esa influencia hubiese sido directa, y no a través de su traductor francés, que lo

(8) Este juicio final es de Sarmiento, la anécdota está en Jo. Bruch. Menckenii, *De Charlataneria. Eru-ditorum Declamationes Duæ*, Amstelodami 1747, pp. 124-125.

publicaba junto con su obra personal, iniciada con el capítulo sobre *Des ouvrages de l'esprit*. La obra de La Bruyère no figura en el catálogo de la biblioteca personal del benedictino, sin duda porque no le interesó.

Poco después agrega: «El estilo no consiste en las *palabras*, colocadas en el aparador o altar como florones, oropeles y vajilla de mesa y de cocina. Consiste en los *conceptos*, que, con voces inteligibles de todos, instruyan y enseñen. He notado que los muy *estilistas*, y que afectan serlo, y ser censores de estilos ajenos, ni enseñan ni instruyen en cosa alguna de sustancia. Voces y más voces sesquipedales, empalmadas contra la sintaxis de la lengua común, y sin concepto fijo y categórico, o con unos que chocan al sentido común: *Vox, praeterea nihil*» (n.º 88). Es evidente que si hubiese que elegir entre estas dos concepciones extremistas del estilo todos nos inclináramos por la defendida por Sarmiento, pero el monje está caricaturizando dos extremos, ambos un tanto fuera de la realidad. Lo hace así, no tanto por malicia, como por el dominio de un racionalismo rayano en lo irracional, un positivismo que casi niega a la lengua el derecho a ser algo más que un instrumento de comunicar información utilitaria. Todo lo demás es *nada*.

Más adelante insiste sobre lo que él considera un *estilo laudable*: «Claridad que no alucine, *concisión* que no oscurezca, poco de sentencias mazorrales, y *mucho de decir mucho y selecto en poco papel*, son las partes integrales de el sólido y verdadero estilo laudable» (n.º 92). Nadie podría negar la calidad de laudable a ese estilo, y sin embargo, no quiere señalar ningún autor determinado, ni siquiera imponer su criterio ni predicar con el ejemplo, por ello comenta: «La máxima *lo que me sabe me sabe* y *lo que me gusta me gusta* es precisa en la sociedad humana, y conforme a la misma naturaleza, para que no todos tiren a un mismo libro ni a un mismo autor» (n.º 93). Lo que obliga a concluir que todos los gustos son respetables y defendibles, aunque para él los que «ponen el *primor del estilo* en adular a las *orejas* de idiotas» (n.º 89), y usan *voces muy cultas*, generalmente no saben lo que significan ni a que cosas se refieren. Citando, a propósito, la anécdota del prebendado que «solía repasar en los caminos, y en *voz alta* el sermón que había de predicar. *Notaba que cuando relataba un período que el creía bien torneado y armonioso, aunque no tuviese sustancia, meneaba y movía la mula sus orejas en señal de bravo, y pladite manibus*. Con esa observación ponía el criterio de su estilo en las orejas de su mula, bien seguro de que las orejas del auditorio vulgar darían muestras de que sería muy aplaudido su sermón» (n.º 89).

Por otro lado, su positivismo histórico le lleva a la crítica del retoricismo de la oratoria clásica: «Esa *peste de tornear clausulas* era común entre los griegos. Isócrates tardaba años en componer una oración panegírica. Y habiéndolo encargado los atenienses que escribiese a Phelipo una carta sobre el futuro ajuste de *paces*, prime-

ro se ajustaron las *paces* antes que Isócrates acabase de tornear su *carta*» (n.º 90). Por eso «No hay paciencia para leer las repetidas oraciones que los autores ponen en sus tomos de *Historia*» (n.º 91). Esas ni las dijo el capitán ni las oyeron los soldados; las compuso el historiador «detrás de una pantalla y a moco de candil» «para *lucir* con su *estilo retorical*»; pero en realidad sólo sirven para *aporrear* a los lectores y *cortarles el hilo* de lo que van leyendo».

Para evitar esta lata propone que se cree un tomito manual de *Estilo de Oraciones Militares*, con las distintas clases numeradas, y cuando el historiador quisiese poner una se le obligase a que la suprimiese aludiendo sólo al número de la que pretende meter: «y puesto el capitán en el tablado, hizo a los soldados la oración 23, 48 o 65 del *Estilo de Oraciones*» (n.º 91); y el tiempo ahorrado lo emplease «en buscar muchos y más verdaderos documentos para su historia, verdades bien apuradas, coordinación cronológica», etc.

Al lado de esta crítica burlona de la *retórica literaria* y de la oratoria se advierte algo más que pesa sobre toda su obra: la consciencia de que no escribe según los cánones de su tiempo, y quizás de una buena parte de sus amigos, que, si le leen, no es por lo bien que escribe o como escribe, sino por lo que dice. De ahí que se vea precisado a defender toda clase de estilos, con tal de que no tengan *retóricas*, y a justificar el suyo: «Yo soy incapaz de tornear períodos. Pienso, hablo y escribo natural y sencillamente» por eso nos confiesa «No busco en los libros *palabras* sino *cosas*. No busco opiniones sino verdades. A este fin, aunque parezca chanza, *el tabaco me avisa de la calidad de los libros*, respectivo a mi genio y talentos. Si cuando voy leyendo un libro gasto, y a menudo, mucho tabaco, es para mí muy mala señal, y le arrimo, o por su pelmacería, o necedades, o afectado estilo. Al contrario, si no tomo mucho tabaco, leyéndole, prosigo con él hasta leerle todo» (n.º 93).

Está convencido de que la apreciación subjetiva es una de las dominantes esenciales en el estilo. Por eso dice, por un lado: «Dios haga bien a *los que se imaginan dotados de una singular retórica, elocuencia y estilo, y a quienes retozan el interés, vanagloria y ambición*» (n.º 94), y por otro «*la buena o mala elocuencia*, dije mil veces, *que no está en el que habla o escribe, sino en los que oyen o leen*». Dicho de otro modo: es el receptor del mensaje, con todos sus condicionamientos y caprichos, el que decide sobre su calidad. «Los *padres* tienen por *gracias* las *necedades* de sus *hijos*, y las *nueras* tienen por *necedades* las *gracias* de sus *suegras*. Todo procede de la previa afición o desafecto».

Dado que su modo de escribir es *natural* o *conversacional* y no *retórico*, que es lo que exige la moda y el público de su tiempo, por no violentar su costumbre, opta por no publicar: «*Por no padecer este talión, jamás escribo ni escribiré cosa para que se imprima y salga al público*. No pienso consultar antes las orejas de las mulas

si se mueven in bonum, o si se amusan in malum, para vaticinar del bueno o mal éxito de lo que yo escribiere. Desde Homero hasta la pérdida de Constantinopla nada se ha impreso. Y en esos muchos siglos se ha escrito mucho. El imprimir no da ciencia» (n.º 94).

Desde el año 1758 ya tiene dada en un escrito su justificación: «Apestado de moscones que me censuraban porque no salía de casa, y porque no imprimía mis escritos, escribí 10 pliegos con el título: *El Porque Sí y el Porque No del Padre Sarmiento*»⁽⁹⁾. Ahí insiste en razones similares, en que escribe como habla y habla como piensa, lo cual va en contra del *lenguaje político* que no suele «conformar la lengua con el corazón»⁽¹⁰⁾.

Dado su modo de escribir, hablar y pensar, justifica así la finalidad de su trabajo: «He escrito este *papel*, no para soltarle de la mano y abandonarle a la imprenta, y *exponerle el capricho, ya del vulgo idiota, ya del vulgo literario*; sino para que uno u otro amigo le lea en mi celda, y a los dos nos sirva de materia para una conversación familiar» (n.º 94). La justificación se repite poco después: «Repito que no escribo este papel para que *directa o indirecta* se imprima, ni *anónimo* ni *pseudónimo*. No quiero embarrar prensas. Si alguno quisiere leerlos en mi celda, de buena gana lo permitiré, y que él comunique de viva voz lo que gustare y a quien quisiere» (n.º 101).

El hecho de no imprimir le da derecho dilatarse cuanto quiere en sus escritos: «*Tengo el consuelo de que si abulto los escritos de mano no abultaré los impresos*» (n.º 113). Bien es verdad que sus escritos estaban demasiado preocupados por el público.

Ello justifica la defensa de su estilo. La presencia de los «moscones» censores de su vida insociable y de su negativa a publicar, sin duda alcanzó también a su obra escrita, y eso que estaba sólo reservada a los amigos. Ellos tienen que ser los que se hallan presentes siempre en los escritos de Fray Martín y le obligan a defenderse, justificarse: e incluso llega a atacar a esos potenciales lectores. Las críticas de que se suele defender son las de una falta de disciplina en la trayectoria de su discurso, y en consecuencia la frecuencia de las *digresiones*. Escribe demasiado, no sabe ceñirse bien al tema, anda por las ramas y no va directo al grano, es reiterativo, etc. A veces admite que escribe para sí mismo, y para su propia ilustración.

Por eso se siente en la obligación de cerrar su escrito con estas palabras: «Nunca pensé pasar de tres pliegos, cuando tomé la pluma para escribir este papel. Pero se

(9) *Catálogo de los Pliegos que yo Fray Martín Sarmiento... he escrito sobre diferentes asuntos*, MS. 17642 de la B.N. de Madrid f.f. 5 v.

(10) *El Porque Si y el Porque No del P. Martín Sarmiento*, n.º 6. Hay edición, aunque incompleta y defectuosa en el *Semanario Erudito*, publicado por A. Valladares de Sotomayor. VI, Madrid 1787, pp. 111-188. La cita en la p. 123.

encadenaron tanto unas especies con otras, que no pude evitar que llegase a *veinte pliegos* de esta mi letra, aún *escribiendo con concisión*. Sé ser conciso cuando quiero y no tengo qué decir, y también sé ser difuso cuando se me ofrece decir cosas, que no se podrán copiar de los libros. Pero como hay estómagos intelectuales tan débiles y flacos, que no pueden dirigir la lectura de medio pliego de papel, porque están habituados a sólo leer esquelas, procuraré dar gusto aún a estos, reduciendo aquí a períodos de una esquila todo lo sustancial que he escrito en estos 20 pliegos. Para que la *concisión* no oscurezca la *claridad* seguiré el orden cronológico» (n.º 291).

Este despliegue de sus *potencialidades estilísticas* sería extemporáneo si sobre Sarmiento no gravitase el peso de una crítica, amical o maldiciente, de su reducido círculo de lectores, eruditos sí, pero de comedidas y no desmesuradas tragaderas científicas, con *estómagos intelectuales* débiles y flacos, a los cuales les consagra, a modo de prueba un cuadro cronológico de la vida de los dos Migueles que era en realidad el objetivo de su escrito o *papel*. No comprendía lo dicho en la *Insula Barataria*, en el *Amadís* o en el *Tiempo de Marras*, que entraron en el tema incidentalmente, como reconoce en este pasaje: «Lo que hasta aquí he dicho de la *Insula Barataria* y de *Amadís de Gaula* no deja de tener *alguna conexión* con el asunto de este papel, y con Cervantes, Don Quixote y Sancho Panza. Lo que ahora diré de *El Tiempo de Marras*, confieso que *no tiene conexión alguna*. ¿Y que importará eso? *El que escribe para imprimir debe usar del ceremonial y etiquetas que a mi no me obligan porque yo mismo me he obligado a no imprimir. Por lo mismo no debo contemplar gaitas, ni gallegas ni zamoranas*. No obstante haré que resulte de esta *digresión una utilidad instructiva*» (n.º 237).

Su público no comprende que después de gastar un montón de pliegos en tratar una cuestión no llegue a extraer consecuencia alguna, por ello se defiende de ese achaque diciendo: «*Nada sobra de lo que he escrito, y me ha sobrado mucho que escribir*. El punto es sobre el autor del *Amadís*. Confieso que no lo he descubierto, pero descubro que no ha sido su autor portugués alguno, como han fingido los portugueses» (n.º 227).

De la misma naturaleza es la conclusión sobre el *Tiempo de Marras*: «Confieso que en todo cuanto he escrito hasta aquí, no he hallado raíz que me guste para reducir a ella la expresión del *tiempo de marras*. ¿A qué fin pues, dirá algún lector, habrás sido moler con tanto marrear? Digo que el molido he sido yo, y que sin querer, he tomado ese prolijo trabajo, *para que palpe el lector, cuanta letura, cuantas combinaciones, cuanta crítica y cuanta circunspección es necesaria, para investigar una etimología*» (n.º 283). Al final, señala una propuesta y vuelve a asomarse a la pluma su exculpación o justificación de lo que escribe: «Sólo escogí la voz *marras* porque no entendía su primitivo origen, y quise tentar averiguarlo, repasando todas las voces

que se le parecen, para mi instrucción, sin atender a que lo que digo guste o no guste a los que leen por otros libros» (n.º 290).

Resulta difícil de comprender la continua defensa de sus escritos ante un reducido círculo de amigos, que nunca, si eran verdaderos, hablarían con malicia. Por eso hay que buscar unas causas más antiguas en este miedo a sus lectores y justificación ante ellos o sus ataques a críticas inexistentes o implícitas. Sin duda se confiesa «escarmentado en cabeza ajena» según carta a J.A. Armona de una semana después de firmado este trabajo⁽¹¹⁾, es decir, en la cabeza de Feijoo, pero no hay que olvidar que también le cupo su correspondiente vapuleo, a causa de la *Demonstración Crítico-apologética del Theatro Crítico Universal*. A ello hay que añadir los trabajos que tuvo que pasar con la censura, los impresores, la corrección de pruebas, la confección de índices, y demás problemas que planteaba la edición de las obras de Feijoo, de todo lo cual él era el responsable. Como consecuencia de todo esto, sostenía que «el tiempo que se gasta en imprimir un tomo es bastante para escribir otro» (n.º 94).

De cualquier modo que se mire la cuestión, no es arriesgado concluir que la resistencia de Sarmiento a publicar sus obras responde, además de la diferencia de intereses científicos entre los ilustrados de su tiempo, a un clima poco favorable a su modo de escribir, que no se sujetaba al reglamentarismo neoclásico, ni a la norma imperante, y consciente de ello, se sometió a una autocensura y represión, que asoma en todos sus escritos, en los cuales el lector está siempre presente bajo la una continua dialéctica de ataque y defensa.

(11) Cf. nuestro *Fray Marín Sarmiento, Testigo de su Siglo*, Salamanca 1972, pp. 76-78 y 81-84, en donde sigue preocupado con el tema del público y la negativa a imprimir sus escritos.

«SERVIDUMBRE» Y «LIBERTAD» EN EL ARTE GRAMATICAL DE LA ILUSTRACION

Ramon SARMIENTO

Universidad Autónoma de Madrid

1.- INTRODUCCION.

1.1.- **Objeto, contenido y límites:** Bajo el título que encabezan estas líneas, pretendo sólo exponer unas cuantas ideas sobre la concepción que del arte gramatical profesó el Siglo de las Luces. En consecuencia, dividiré el trabajo en dos partes: en *la primera*, intentaré reconstruir los presupuestos socio-culturales y los condicionamientos epistemológicos que determinaron una concepción más *filosófica* que *filológica* del lenguaje y, por lo tanto, del arte; en *la segunda*, mostraré la relación existente entre un fenómeno cultural como la ilustración y un hecho lingüístico concreto cual es el logicismo imperante en el arte gramatical de la época.

2.- EL ARTE DEL LENGUAJE EN LA ILUSTRACION.

2.1.- **Gramática y Literatura:** En el siglo XVIII, el estudio del lenguaje consti-

tuía el objeto de dos disciplinas. En efecto, gramática y literatura, pese a ser consideradas como dos aspectos complementarios de la misma realidad, indisolublemente unidos por un principio común: el lenguaje, a la hora de ser cifrados en forma de reglas eran artificiosamente separados en dos dominios aparentemente diferentes. Por consiguiente, pareció más natural y racional juntar ambas áreas de conocimiento en una misma obra tal como se sostiene en el «Prefacio» de la *Enciclopedia Metódica*. *Diccionario de Gramática y Literatura*⁽¹⁾:

«Esta obra —*escribre el editor francés*— abraza dos partes de los conocimientos humanos, unidos por un principio común, que es el Arte del Lenguaje; las cuales no pudiendo separarse entre sí ni confundirse con las demás ciencias, parecía natural juntarlas en una sola obra».

El lenguaje, desde un punto de vista gramatical, era concebido como un mero instrumento de comunicación de pensamientos e ideas, como algo cifrable y descifrable en términos de reglas, unas de índole general y otras de naturaleza particular, unas de *composición de elementos sintácticos y otras de formación de palabras*:

«Consideradas simplemente las lenguas como un medio para que los hombres se comuniquen sus pensamientos e ideas —*leemos allí*⁽²⁾— están sujetas a reglas, que son el objeto de la Gramática. De estas, unas son relativas a la composición de todos los lenguajes, y forman la *Gramática General*; y otras que se refieren solamente á este ó aquel idioma, forman la *Gramática propia* y peculiar a cada uno de estos idiomas».

Pero, desde una perspectiva estrictamente literaria, importaba no tanto la lengua, instrumento de comunicación, cuanto la utilización que de ella se hacía; interesaba más el *cómo* que el *qué* de la comunicación. La armonía y orden de los elementos, las acepciones significativas, las imágenes y la variedad en las combinaciones prevalecían sobre el mensaje mismo. Como puede leerse en el citado «Prefacio» de la *Enciclopedia Metódica*⁽³⁾:

«...las lenguas se componen de palabras, que ya por la naturaleza más o menos armoniosa de sus elementos, y orden en que se colocan, ya por la significación más o menos rigurosa que se les aplica, y ya por las imágenes é ideas ac-

(1) Es una curiosa e interesante obra traducida del francés al castellano, ilustrada y aumentada, por el R.P. Luis Minguez de San Fernando, del Orden de Escuelas Pías. Sólo contiene el Tomo 1.^o; en Madrid, por Don Antonio Sancha. Año de 1788, pág. VII. Apenas se ve reseñada en la bibliografía de historiadores y filólogos.

(2) *Ibid.* pág. VII.

(3) *Ibid.* pág. VII.

cesorias que excitan en el entendimiento son capaces de recibir en sí una infinita variedad de combinaciones más o menos acomodadas para dar al discurso movimiento, viveza, importancia o energía».

Todos estos aspectos eran designados con la denominación genérica de *Literatura*, pero no impedía, sino más bien favorecía, que un dominio tan vasto fuera subdividido en varias disciplinas. Así del arte de dar alma y hermosura al discurso se ocupaban la *Poética* y la *Retórica*; de los principios y reglas de las varias composiciones, de sus primores y defectos, así como de su comparación daba cuenta la *Crítica*⁽⁴⁾. Tales eran los grandes reinos de la *Literatura* también conocida como *Artes y Letras*.

3.- CONDICIONAMIENTO SOCIOCULTURALES Y EPISTEMOLOGICOS.

3.1.- **La herencia cultural:** El siglo de las luces fue depositario de una vasta herencia cultural. En él confluyeron multitud de problemas de indole varia que el Renacimiento no pudo o no supo resolver. Concretamente, la polémica entablada entre los *antiqui* y los *moderni*, a principios del siglo XVI, se reprodujo en el primer tercio del siglo XVIII en la forma de duelo entre *novatores*⁽⁵⁾ y *peripatéticos* con el sano fin de dirimir definitivamente la vieja disputa entre los partidarios de la innovación y los seguidores de la tradición. Sin embargo, planteada la cuestión en términos tan radicales, derivó pronto hacia la disyuntiva tradición o modernidad, y acabó por conmocionar el universo cultural de aquel entonces: literatura, ciencias, filosofía, gramática, educación. Todo lo cual provocó una revolución historiográfica en la creencia de que era el instrumento apto para conseguir la transformación del País.

El resultado fue que estas dos corrientes culturales dialécticamente contrapuestas terminaron yuxtapuestas cuando no confundidas en una síntesis fructífera, la que se estiló en gramática, en literatura, en filosofía. En efecto, el eclecticismo cristalizó, entre otras, en las obras de un Diego Mateo Zapata (1664-1745), Benito Feijoo (1676-1764), Andrés Piquer y Arrufat (1711-1772), Gregorio Mayans i Siscar (1699-1781); y condicionó sobremanera la ciencia de la Ilustración hasta el punto

(4) En la *Enciclopedia Metódica* leemos: «el exâmen con que se comparan las lenguas antiguas y modernas, relativamente â la perfección de las Artes, y de las Letras, forman una tercera división, la qual, baxo el nombre de *Cristo*, dará lugar â muchas, y muy menudas observaciones, igualmente oportunas para ilustrar el entendimiento, que para formar el buen gusto, bien sea con el fin de componer Obras de Literatura, ó con el de calificar, y distinguir su mérito», pág. VII.

(5) La corriente «novatora» fue algo constantemente presente en la cultura española desde el siglo XVI. Sin embargo, en el siglo XVIII se caracterizó por defender un planteamiento científico de los problemas de la Física frente a la mentalidad metafísica tradicional. Constituyó, de algún modo, un escape o huida de la asfixia de la Inquisición.

que, desde entonces, los hombres doctos» no pararon la consideración de si la opinión era

vieja, o moza, antigua o nueva, sino en que fuera conforme a la razón y experiencia»⁽⁶⁾.

En el conocimiento científico, la razón y la experiencia llegaron a funcionar, pues, coordinadamente. La razón encontraba su punto de apoyo en la experiencia ya que ésta quedaría reducida a la mera constatación de datos sensibles sino fuera elaborada y ordenada por la razón⁽⁷⁾. Por consiguiente, se puede afirmar que la fe inquebrantable en la razón asistida por la experiencia es una de las notas más características de la cultura de las Luces.

3.2.- La ilustración, meta social: Aunque en la literatura historiográfica, el siglo XVIII español llegó a ser sinónimo de ilustración, de luces, de razón por lo que comportó de original y específico, definir esta época en términos de pura razón resulta inexacto, porque equivaldría a hacerlo coincidir con el cartesianismo y sus variantes con el vivismo o con el maignanismo⁽⁸⁾. Reducirla, por el contrario, al empirismo lockeano, introducido en España a través de la obra de Luis Antonio Verney, contribuiría a falsear la realidad, porque, como ha señalado Roland Mortier, el espíritu sistemático y el «a priori» existencial estuvo presente hasta en el materialismo radical de Paul Henri d' Holbach (1723-1789). Por consiguiente, parece más adecuado describirlo en términos negativos. Cuando Feijoo, Mayans o Jovellanos decían *Ilustración*, querían dar a entender ausencia de *tinieblas, de sombras, de oscuridades en el conocimiento de la inter-relación hombre, sociedad y universo*.

Para un ilustrado español, el cosmos no era como para un renacentista un lugar de misterios y fuerzas extrañas, sino un universo concreto y geométrico, cifrado en fórmulas matemáticas por Isaac Newton (1642-1727). Nuestro globo terráqueo había

(6) Tomo este dato de Iris M. Zavala: *Clandestinidad y Libertinaje erudito en los albores del siglo XVIII*. Editorial Ariel. Barcelona 1978, pág. 90.

(7) La razón está presente incluso en el análisis del sentimiento. El romanticismo literario no es sólo plasmación de sentimientos sino, sobre todo, análisis y, por lo mismo, razón. Cfr. José Luis Abellán: «Lógica y teoría del conocimiento» en *Historia crítica del pensamiento español. Del Barroco a la Ilustración (Siglos XVII-XVIII)*, Tomo III, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1981, págs. 486-87.

(8) En España tuvieron gran eco las ideas de Emmanuel Maignan (1601-1676), autor francés de la Orden de los Mínimos, considerado como uno de los renovadores de la filosofía atomística del siglo XVIII.

sido ya descrito en sus pormenores por exploradores⁽⁹⁾ y geógrafos⁽¹⁰⁾; su flora reducida a simple taxonomía por Karl von Linneo (1707-1778). Por fin, el saber humano se hacía cada vez más comprensible y racional en las modernas versiones del *Arbre de science* de Ramón Llull (1235-1315).

La acumulación de noticias, fruto de los avances del conocimiento humano, originó el enciclopedismo, o compendio racional de todas las ciencias. Sin embargo, el siglo XVIII español perseguía unas metas concretas. Los ilustrados tenían puesta toda su esperanza en la reforma educativa⁽¹¹⁾, porque creían que la pobreza, la injusticia y la arbitrariedad que reinaban en el mundo tenían su explicación en la ignorancia y que, una vez desterrada ésta por el imperio de las luces, desaparecían aquellas. En consecuencia, se potenció el espíritu crítico y el valor de la crítica como medio de romper con la tradición y establecer un nuevo orden basado en la racionalidad humana, en el conocimiento cierto y verificable que no delega en instancia trascendentales⁽¹²⁾.

3.3.- La razón como paradigma: Si hasta avanzado el primer tercio del siglo había predominado una lógica especulativa, de corte escolástico, desde que en 1747 se publicó la *Logica Moderna* de Andrés de Piquer la sentencia paulina «omnia probate quod est bonum tenete» que la inspiraba, marcó un cambio de actitud científica⁽¹³⁾. Desde entonces, la autoridad ya no fue la única fuente de conocimiento, sino una más junto a la experiencia y a la razón. La experiencia que suministraba el conocimiento de lo corpóreo y sensible se erigió en la piedra angular de la ciencia moderna en sus versiones de empirismo y experimentalismo (sensualismo). Por otra parte, la razón, que operaba sobre los datos proporcionados por la experiencia, facilitó el conocimiento de lo incorpóreo y espiritual. Su función fue de capital importancia en

(9) Me refiero a las expediciones científicas de José Celestino de Mutis (1732-1808) al Virreinato de Nueva Granada, de cuya labor e importancia como naturalista queda constatada en la correspondencia que Linneo mantenía con él, y a la de Alejandro Malaspina por las Islas Filipinas; China, Australia y diversas costas de Oceanía. Un cúmulo extraordinario de datos, mapas, dibujos, etc. permanecen inéditos en el Museo Naval de Madrid.

(10) Pienso en la expedición de Jorge Juan y de Antonio de Ulloa al Perú, auspiciada por la Academia de Ciencias de París y dirigida por la Condomine, para resolver si la tierra era redonda o alargada.

(11) José Luis Abellán recoge esta idea en el Tomo II de su *Historia Crítica del pensamiento español...* op. cit. pág. 477.

(12) Debe recordarse, en este sentido, la meritoria labor que realizaron dos figuras dispares de este siglo. Me refiero a Feijoo y a Mayans.

(13) No fue un cambio puntual sino gradual. Puede afirmarse que se inicia en el último tercio del siglo anterior. Concretamente, Caramuel muestra un espíritu abierto cuando afirma «admitto verba Aristotelis tanquam lucis non tanquam ducis».

ciencias como la lógica y la gramática. Por expresarlo con palabras certeras de Feijoo:

«Yo, como ciudadano libre de la República Literaria, ni esclavo de Aristóteles, ni aliado de sus enemigos, escucharé siempre a toda autoridad particular, lo que me dictare la razón y la experiencia»⁽¹⁴⁾.

La razón, la lógica orientaron cual brújula el conocimiento científico de la época; sin la razón parecía imposible de alcanzar cualquier meta científica. Hasta el sensualismo, de orientación empirista, la tuvo que utilizar en el análisis de los sentimientos; de otro modo no pasaría de ser una mera observación sensorial y una indiscriminada aportación de datos inconexos.

La lógica se hizo un instrumento indispensable en un momento en que la razón se había convertido en la *diosa razón*. La prueba está en la reedición de la *lógica* del P. Piquer en 1771, y en las traducciones y versiones distintas que conoció en España la *Lógica* de Condillac⁽¹⁵⁾. Se puede afirmar, pues, que la lógica llegó a convertirse en el paradigma científico de la época y que *modeló* las demás disciplinas, entre ellas, el arte gramatical⁽¹⁶⁾.

4.- EL ARTE GRAMATICAL EN LA ILUSTRACION.

4.1.- La asimilación del legado gramatical renacentista: En el ámbito de la gramática, el siglo de las Luces fue depositario de un legado gramatical rico y variado, en el que tampoco faltó la dialéctica tradición-innovación en la versión específica del *usus* enfrentado a la *ratio*, y de ahí que en la primera mitad del siglo el pensamiento se haya polarizado en torno a dos tipos de gramática: la *filológica* y la *filosófica*. Aquella, al extraer sus reglas del uso idiomático, hubo de fundamentarlas necesariamente en la autoridad de los buenos autores y, en consecuencia, tuvo que defender la imitación servil de la lengua escrita en el pasado y elevarla a la categoría de *canon* al mismo tiempo que proscribía el uso coetáneo.

La gramática *filosófica*, por el contrario, se interesó menos por el estudio del

(14) *Teatro Crítico Universal* (1727-1741), VII, 13-35.

(15) La primera fue en 1784, traducida por Bernardo M.ª de Calzada, Madrid. Diez años después, en 1794, fue adaptada y puesta en diálogo por Valentín de Foronda. Madrid. Imprenta de González y González.

(16) Véase Sylvain Auroux: *La semioteque des encyclopédistes*, Payot, París, principalmente el cap. IV. Sobre *paradigma científico* puede ser consultado, por su utilidad, Konrad Koerner 1975: «Towards a Historiography of Linguistics» en Herman Parret, edition 1976: *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, Belin & New York: Walter de Gruyter.

uso idiomático que por establecer los principales lógicos que rigen la supuesta correspondencia entre el pensar y el hablar. No obstante, como se inspiraba en el uso lingüístico sincrónico, reivindicaba indirectamente para las lenguas vulgar o romances la misma dignidad e igual decoro que para la *langue par excellence*, el latín. Esta circunstancia contribuyó notablemente a que las gramáticas de la lengua vulgar se alejaran de la *traditionem* y la *auctoritatem* que comportaban la gramática filológica, de modelo latino, y a que, en su defecto, buscara una mayor fundamentación del uso idiomático en la lógica subyacente. Estas fueron, en síntesis, las circunstancias desencadenantes del hecho de que ambas corrientes de pensamiento gramatical confluyeron en una sola hacia la primera mitad del siglo XVIII. «No es, pues, de extrañar —por expresarlo con palabras de Fernando Lázaro⁽¹⁷⁾— que estas dos corrientes irremediablemente convergentes llegaran a un punto de contacto. La razón, la lógica se convirtieron en los auxiliares más poderosos de las gramáticas vulgares, cuando éstas se encontraban en la necesidad de fundamentar su normativismo». Por consiguiente, parece más que probado que tanto el *usus* como la *ratio* conformaron el objeto del arte gramatical del siglo de las luces; el método *sintético*, que algunos también llamaron *geométrico*⁽¹⁸⁾— fue el instrumento adecuado para dar cuenta de él.

4.2.- La servidumbre del uso: Desde la más remota antigüedad, el uso fue el objeto y fin de la gramática. En este sentido, no es de extrañar que haya sido considerado como el árbitro y señor de toda la lengua («arbitrum est et ius et norma loquendi», en palabras de Horacio)⁽¹⁹⁾ en un siglo, como el de las Luces, en el que la libertad y la racionalidad corrieron parejas.

La *servidumbre*, en el ámbito gramatical, imperó desde que en el Renacimiento se restituyó el culto al uso lingüístico que, en unos casos, derivó hacia excesos, rutinas y creencias que infectaron la doctrina y, en otros, hacia la fundamentación de la mera costumbre, instauración de la propiedad, exactitud y pureza de la expresión y hacia la corrección de los defectos que afeaban «el maravilloso artificio de la lengua»⁽²⁰⁾. Este fue el cometido en el que se empeñó la Real Academia desde 1713, por-

(17) Cito por la vieja Edición 1949: *Las ideas lingüísticas en España durante el siglo XVIII*, Madrid, CSIC, pág. 134.

(18) El método *geométrico* se había divulgado en España principalmente a través de la obra de igual título de Benito Spinoza. Véase mi edición de la *Gramática de la RAE* (1771), Editora Nacional, Madrid, 1984, pág. 27.

(19) Me refiero a los versos de Horacio en *Epistola ad Pisones*, 70-73.

Multa renascentur quae iam cecidere cadentque
quae nunc sunt in honore vocabula, si volet usus,
quem penes arbitrium est et ius et norma loquendi.

(20) Los gramáticos y retóricos de la ilustración coinciden en usar la palabra artificio para referirse a las partes de la oración, a los elementos varios del lenguaje.

que «la lengua es antes que la gramática»⁽²¹⁾, «es *moda*»⁽²²⁾, es decir, costumbre heredada e impuesta en la manera de hablar con lo que ello comporta de falta de libertad para innovar la expresión y de ausencia de significado lógico en las palabras.

Por consiguiente, si la lengua es antes que nada *uso*, *moda*, y *costumbre*, el arte ha de reflejar esta *servidumbre*. En efecto, el uso idiomático es el árbitro y señor de la expresión del género⁽²³⁾, del plural de algunos nombres⁽²⁴⁾ y de la sintaxis figurada, «(cuando) sobra alguna palabra, o (cuando) falta, o (cuando) desconcierta, o (cuando) su colocación perturba). La lengua es *modo* y *moda* en el hablar, pero prioritariamente *moda*. Como bien dijo el P. Benito de San Pedro:

«La lengua es antes que la gramática. Los preceptos se an formado de la observación i combinación de las palabras según el uso de los mejores autores⁽²⁵⁾».

4.3.- La libertad del uso: En la *Encyclopedie*, el término *libertad* está identificado, ante todo, con *ley natural*. «Las leyes naturales –*leemos allí*⁽²⁶⁾ son la regla y medida de esta libertad». La libertad es el primer estado que por naturaleza adquiere el hombre y el máspreciado don de cuantos puede alcanzar. Por consiguiente, en su dimensión horizontal u ordenación de los medios al fin, la libertad aparece como un instrumento de la voluntad natural, que tiende hacia la plenitud, y la razón como la salvaguarda de la perfecta conveniencia de los medios elegidos para tal fin. Como para un ilustrado, en la naturaleza, todos los objetos son causas y efectos unos de otros, la lengua, en tanto uso lingüístico, no es sino un efecto de la capacidad natural, del lenguaje; es la traducción del pensamiento.

Cuando llegaron a España las doctrinas enciclopedistas, sus adeptos no tardaron mucho en reivindicar, en lo que al campo gramatical atañe, la verdadera naturaleza de la expresión, es decir, su desnudez lógica frente al encorsetamiento en que la

(21) Véase Benito de San Pedro: *Arte del Romance Castellano*, Valencia, Imprenta de Benito Monfort, 1769, pág. XXII.

(22) El *Diccionario de Autoridades* (DRAE), acepción 4.ª, explica la voz uso: «uso es lo mismo que moda». Tomo VI. 1739.

(23) En la *GRAE 1771* se afirma: «Son masculinos, por exemplo, por el uso *ratón* y *milano*» (pág. 10). «*Mar* y *punte* se usan más como masculinos, pues se dice el *mar mediterráneo*, el *magnífico punte*...» (pág. 11).

(24) «El uso quiere muchas veces lo contrario, pues se dice el *Rey es emperador de dos «Mundos»* (pág. 18) de la *GRAE* (1771).

(25) Benito de San Pedro: op. cit. pág. XXII.

(26) Bajo la voz *liberté naturelle*, se puede leer: «les loix naturelles sont la regle & la mesure de cette liberté», pág. 120.

había sumido el uso pretérito⁽²⁷⁾. En consecuencia, *aquel maravilloso artificio del lenguaje* en el que las mentes religiosas veían la grandeza de Dios, se desveló como una creación artificial del hombre y, por lo tanto, como algo que iba *contra natura*. Al hombre ilustrado no le importaba tanto el *así fue* como el *así debió ser*. Había, pues, que restablecer la racionalidad del uso idiomático, desvelar la lógica subyacente a toda expresión lingüística y, para ello, bastaba con que, al aplicar la plantilla racional sobre la realidad expresiva, nada sobrara ni nada faltara y todo estuviera ajustado. En este sentido, el uso fue considerado como *modo*: «determinación de las cosas á cierto estado y ser»⁽²⁸⁾, el de la naturaleza racional.

El influjo de estas ideas puede ser detectado en algunos aspectos del arte gramatical de la Ilustración. En concreto, el uso casi exclusivo del criterio *nocional* (lógico) en las definiciones de las distintas partes de la oración⁽²⁹⁾, la concepción racional (casi lógica) de la oración⁽³⁰⁾ y de la sintaxis natural responden a estas ideas. Sólo en este sentido de racionalidad se puede hablar de libertad en el uso, y, en contraposición, de servidumbre.

5.- CONCLUSION.

En las líneas precedente, he señalado aquellos aspectos más revelantes sin los cuales resultaría poco comprensible el logicismo gramatical imperante en las gramáticas de la Ilustración. La herencia cultural renacentista, la revolución cultural de las Luces y el paradigma lógico han sido analizados como los factores desencadenantes de la nueva era gramatical.

De la concepción dual de la lengua como *moda* y como *modo*, profesada por los ilustrados, he querido deducir la posible relación entre un fenómeno cultural, como la Ilustración, y un hecho lingüístico concreto, cual fue la práctica del logicismo gramatical. El primero originó el segundo. Por consiguiente, el racionalismo que afloró

(27) Recuérdese la disputa habida entre puristas y galicistas en este siglo (Fernando Lázaro: op. cit. pág. 245).

(28) Cfr. *DRAE*, tomo IV, 1734.

(29) Así, por ejemplo, se define el verbo por su función lógica de afirmar:

«El verbo hablando en propiedad es una palabra cuyo principal uso es de significar la afirmación...» (Benito San Pedro, op. cit. II, 104), o por su significado nocional como en el caso del nombre: «la palabra que sirve para nombrar las cosas» (*GRAE* 1771: *Ibid.* pág. 3).

(30) En la *GRAE* 1771, pág. 232, se afirma: «Hay un orden natural de colocar las palabras, que se funda en la naturaleza misma de las cosas».

en el arte gramatical se identifica con *libertad* en la medida en que las leyes o reglas cifradas en el arte obedecían a los preceptos de la misma naturaleza.

Por otro lado, la lengua era considerada como un producto social, como una *moda*. Pero, en tanto tal, escapaba a toda consideración racional para someterse al imperio del gusto, la costumbre y norma sociales. No era un aspecto ignorado por los gramáticos de la Ilustración, sino una anomalía e irracionalidad en el uso que restaba libertad y racionalidad al arte y añadía *servidumbre* y *esclavitud*. Disparate etimológico es «cuarentena de siete días» y, sin embargo, ¿a qué reinos de él, cuando no hay medio de evitarlo al hablar de detenciones u observaciones por precaución sanitaria?

Concluiré, pues, con una enseñanza epistemológica del ilustre gramático gaditano Eduardo Benot:

«Lo científico es exhibir los hechos del lenguaje tales como resulten; y, si no aparecen contenidos dentro de las opiniones admitidas, resígnese lo admitido a caer de su injustificado pedestal»⁽³¹⁾.

(31) Eduardo Benot: *Arquitectura de las Lenguas*, Núñez Samper, Madrid, s.a. Tomo I. Cap. VII.

DOS ASPECTOS DE LOS ESTUDIOS LINGÜÍSTICOS DEL SIGLO XVIII: LA CORRIENTE COMPARATISTA Y LORENZO HERVÁS Y PANDURO

Manuel BREVA CLARAMONTE
Universidad de Deusto

INTRODUCCION. Las creencias religiosas han potenciado el estudio de las lenguas durante muchos siglos y han inspirado en los eruditos cristianos un deseo de conformar sus hallazgos con las ideas expuestas en la *Biblia*. El *Génesis* era interpretable en el sentido que Dios creó una lengua infusa en los primeros hombres de donde provendrían todas las demás. Por otro lado, en el célebre castigo de la Torre de Babel ocurrió la confusión de lenguas, surgiendo a raíz de dicho castigo las setenta y dos lenguas matrices de los descendientes de Jafet, Cam y Sem, de las cuales se derivarían los idiomas conocidos del mundo.

En el curso de la historia, se han levantado numerosas polémicas en torno al nombre y la naturaleza de la lengua original. Se solía afirmar que el hebreo era la lengua primitiva, aunque luego por razones patrióticas varios filósofos y gramáticos reivindicaron este honor para las lenguas de sus propios países. También se ha intentado emparentar los idiomas para encontrar las lenguas matrices que se extrapolaban

de la *Biblia*. En el siglo XVIII, algunos de estos puntos citados se habían resuelto de modo bastante satisfactorio. Se pensaba que de la lengua infusa de los primeros hombres no podían provenir el resto de los idiomas, que era inútil la búsqueda de la lengua primordial y que era difícil la investigación de las voces primitivas. En fin, con los descubrimientos geográficos y los viajes, se llegó a la conclusión que existía una gran diversidad de lenguas que, en términos religiosos, se justificaba por la confusión de la Torre de Babel.

Dentro de estas coordenadas, examinaremos dos facetas del ochocientos: 1) la continuación del estudio del parentesco de lenguas, que culminará con la lingüística comparada del siglo XIX, y 2) el impulso en la recogida de datos de lenguas exóticas, que anuncia la lingüística descriptiva de los siglos XIX y XX. En la primera parte, esbozaré la pre-historia del comparatismo del siglo XIX y la figura del benedictino Martín Sarmiento. En la segunda, trataré aspectos de la obra lingüística del jesuita Lorenzo Hervás y Panduro que no han sido estudiados anteriormente.

ANTECEDENTES DEL COMPARATISMO DEL SIGLO XIX. Los eruditos europeos de los siglos XVI y XVII buscan la prueba del parentesco de idiomas en la correspondencia de «letras» y en la organización gramatical. Estos eruditos se enraizan en una tradición que comenzó por lo menos en la Edad Media. El arzobispo Rodríguez Ximénez de Rada, en el siglo XIII, en su *Rerum in Hispania gestarum chronicon*, y Andrés de Poza, en su *De la antigua lengua, poblaciones y comarcas de las Españas* (1587), ya se preocuparon de estos temas (cf. Tovar 1980: 17-22). Felipe Sassetti (1540-1588), en dos cartas enviadas a sendos amigos, presenta numerosas correspondencias entre el itálico y el sánscrito, por ejemplo *sei/sas* y *sette/sapta* (véase Dorixhe 1978:76).

José-Justo Escalígero (nacido en 1540), en *Opuscula varia, antehac edita* (1610), designa las familias europeas a partir de la palabra *Dios*: familia de lenguas con *deus* o romana, familia con *theos* o griega, familia con *godt* o germánica y familia con *boge* o eslava. Bernardo Aldrete (1560-1641) estudió el origen de la lengua castellana en *Del origen y principio de la lengua castellana* (1606). Georg Cruciger o Crucígero (1575-1637) trata de relacionar el hebreo, el griego, el latín y el grupo germánico en *Harmonia linguarum quatuor cardinalium* (1616); de las correspondencias establecidas por Crucígero se podrían extraer determinadas leyes fonéticas. Marcos Zuerio Boxhorn o Boxhornius (nacido en 1602) escribió un ensayo. *Antwoord van Marcus Zuerius van Boxhorn gegeven op de Vraaghen* (1647), en el que decide llevar la comparación al terreno de la morfología, llegando a la conclusión que el griego, el latín y el germánico tienen una lengua común por la manera de declinar y conjugar las palabras. Así, la declinación latina de *unus* guarda paralelismo con el

alemán *ein* (*unus/ein*; *unius/eines*; *uni/eine[m]*; *unum/einem*) (cf. Droixhe 1978:60-61, 66-69, 91-98, y Brea 1981: 205-208).

Fuera del contexto de las lenguas europeas, el holandés Adriaan Reeland o Relandus (1676-1718) publicó *Dissertationes miscellaneae* (1706-1708), donde estudia las relaciones entre el malayo y el malgache; y distingue entre el malayo y el malabar, lengua dravidia de la costa oeste de India o malayalam. Ignacio de Armesto Osorio, en 1735, en su *Theatro anticrítico universal* (Vol. 2:179-180) mantenía que para distinguir formalmente las lenguas no importaba tanto el parecido o desemejanza de sus raíces como su morfología y sintaxis. Gregorio Mayans y Siscar saca a la luz, en 1737, una gramática histórica del español en su obra *Orígenes de la lengua española*, en la que se ocupa de algunos de estos temas (Consúltase Droixhe 1978: 42-44 y Lázaro 1985:126-127).

El padre Martín Sarmiento (1695-1771)⁽¹⁾ estudia la dialectología peninsular, realiza encuestas del gallego e intuye la lingüística románica y la ley fonética. No sólo selecciona concienzudamente el contenido de la encuesta, sino que elige con cuidado a los informantes, que debían ser viejos, niños y rústicos, pero no castellanizantes. Su *Onomástico etimológico de la lengua gallega* no se publicó hasta 1923. Al hablar del latín y las lenguas romances, según el autor del *Onomástico*, hay que penetrar el sistema de inflexiones para entender la transformación de las voces latinas en cada una de las lenguas o dialectos románicos.

Sarmiento propone bajo la forma de «teoremas» una larga lista de ejemplos del castellano y gallego, comparándolos con el latín, en los que subyace la idea de ley fonética (Cf. Pensado 1960:36-37, 41-43 y 51-59). Presenta «teoremas» o reglas fonéticas de las alteraciones sufridas por las consonantes y las vocales, de los segmentos y sílabas que se pierden, y de las letras que se añaden. Droixhe (1978:213), quien sigue a Pop (1950), aduce ejemplos de cambio consonánticos procedentes de la comparación del latín, castellano y gallego (lat. *p* - esp. *b*, en *capra* - cabra; *apicula* - abella o *capelo* - gall. *gábelo*; *f* - *b*, en *raphanus* - rábano o *africo* - ábrego; *cl* - *ch*, en *cloclear* - cuchara o *clavis* - gall. *chave*. En realidad, sus leyes fonéticas se fundan en la creencia que la palabra humana es cosa natural a la que no puede regir el capricho, creencia que queda confirmada por determinados hechos lingüísticos. La consecuencia fundamental de este postulado es que hay que buscar la regularidad de los cambios fonéticos; tarea que se impone el propio Sarmiento en sus *Elementos etimológicos, según el método de Euclides* (1766), que tienen como fin primordial reducir las alteraciones de sonidos a un sistema de reglas fijas.

(1) Pensado (1960) ha realizado un breve pero excelente estudio de las ideas lingüísticas del padre Martín Sarmiento y ha publicado las obras de este erudito (cf. Brea 1985:29-30).

A pesar de todo, la influencia de Sarmiento en la lingüística y la fonética histórica ha sido mínima, pues si bien estaba empeñado en tareas etimológicas hacia 1758, sus *Elementos etimológicos* permanecieron en forma manuscrita hasta 1928. En resumen, todos estos estudios expuestos anteriormente prefiguran la hipótesis escítica o «indoeuropea», que alcanza su formulación definitiva con el húngaro Janos o Juan Sajnovics en 1770 y el inglés William Jones en 1786.

LORENZO HERVÁS Y PANDURO (1735-1809). El jesuita Lorenzo Hervás y Panduro salió de España cuando éstos fueron expulsados en 1767, viviendo casi todo el resto de su vida en Italia. Hervás recoge el progreso de las ciencias de su siglo en una obra enciclopédica de 21 tomos, titulada *Idea dell'Universo* (1778-1787), donde trata de la vida del hombre. De éstos, los cinco últimos están dedicados a temas de lingüística. De 1800 a 1805, amplía el volumen 17, *Catálogo delle lingue conosciute*, hasta convertirlo en los seis volúmenes del *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas*⁽²⁾ en español.

La tarea que se propone Hervás la resume en el *Saggio pratico delle lingue* (1787, Vol. 21:26-27), donde afirma que su obra lingüística ilumina el estudio de la afinidad de muchos idiomas, de la diversidad de otros muchos y del estado de casi todas las lenguas conocidas del mundo. Hervás acumula todos sus datos, principalmente, de los Jesuitas expulsos que llegaron a Roma de todas partes del globo. Obtiene información de los extranjeros y de otros hablantes de lenguas exóticas que vivían en Europa y de los diccionarios de la época. Consulta de trabajos manuscritos e impresos, catecismos, versiones de los Santos Evangelios y gramáticas, que le han procurado los misioneros (*Vocabulario poligloto* 1787, Vol. 20:161 y *Saggio pratico delle lingue* 1787, Vol. 21:53 y 55; cf. Tovar a y b en prensa).

En el *Trattato dell'origine degl'idiomi* (1785, Vol. 18), estudia el origen, formación, mecanismo y armonía de las lenguas. Varios aspectos de lo tratado carecen de interés para los lingüistas contemporáneos. Así, al considerar la formación de las palabras que significan los órganos de la voz, explica que el nombre que indica *lingua*, en casi todos los idiomas, debe tener una o más letras lingüales, como son la , r o s.

(2) A pesar de su utilidad, el *Catálogo* contiene menos datos lingüísticos que los últimos cinco tomos de *Idea dell'Universo*, de los que prácticamente no hay ejemplares en España y allí donde se encuentran (La Biblioteca de la Academia y el Convento de los Franciscanos de Santiago) faltan los últimos volúmenes.

Lo mismo ocurre con los nombres que significan funciones de la lengua como *lamer*:

Latín	lambere	Inglés	lick
	lingere	Malayo	djilap
Español	lamer	Árabe	lisiden
Francés	lecher		laehs
Vascuence	limicatu	Madagascaro	lelea
	milliscatu	Tagalo	dilai
Turco	jalamak	Mejicano	papaloa

Aduce ejemplos de hasta un total de 37 lenguas que contienen esas letras lingüales, es decir que se articulan con el ápice o dorso de la lengua y que significan acciones o cosas que tienen que ver con la lengua (*Trattato dell'origine degl'idiomi* 1785, Vol. 18:39-42)⁽³⁾.

En el *Vocabulario poligloto* (1787, Vol. 20), Hervás maneja unos 150 idiomas para buscar su afinidad o diversidad por medio del vocabulario. Cuando estudia el parentesco de las lenguas americanas, coteja el vocablo *Dios* en varias de la América meridional que parecen tener cierta relación. Así, en guaraní se dice *tupa*, en tupí *tupa*, en zamuca *tupade* y en chiquita *tupa*. También colecciona 63 palabras en 112 lenguas para examinar la conexión entre ellas. Este vocabulario es básico y, por tanto, fácilmente localizable en todas ellas. 24 términos se refieren a partes del cuerpo como *boca* y *brazo*, y los restantes son conceptos primarios como *casa*, *pájaro*, *padre*, *piedra* y *pez*. En la lista aparecen palabras abstractas de más difícil comprensión, como *alma* y *demonio*, que quizá fueron incluidas por motivos religiosos (1787, Vol. 20:33 y 161-219).

En el campo de la morfología, Hervás no sólo describe formas verbales que se asemejan a los paradigmas de las lenguas europeas, sino que presenta otras más exóticas, como las del araucano o chileno que, en sus propias palabras, hace un uso elegantísimo de la sílaba interpuesta (1785, Vol. 18: 164-165 y 1787, Vol. 21:16):

(3) Aunque este punto preocupe poco al lingüista contemporáneo, en la actualidad se habla de la relatividad en la arbitrariedad del lenguaje. Bolinger (1981:10-11 y 130-131) llama *phonestheme* a grupos de palabras que se asocian entre sí por compartir cierta calidad fónica, que es demasiado vaga para que pueda constituirse como morfema. Así, explica que existe una relación, que trasciende las lenguas particulares, entre las vocales altas y superiores (como son las vocales de *wee* y *teeny*) y el significado de pequeñez; en tanto que las vocales con la lengua baja indican tamaño grande. Uno *chips* (astilla) cosas pequeñas, pero *chops* (corta) cosas grandes; otros ejemplos son *slip/slab* y *nib/knob* (cf. Wittman 1966:88-80).

Presente de Indicativo

Amun	'amo'	Amulan	'no amo'
Amuini	'amas'	Amulaimi	'no amas'
Amui	'ama'	Amulai	'no amo'

Presente de Subjuntivo

Amuli	'ame'	Amunoli	'no ame'
Amulmi	'ames'	Amunolmi	'no ames'
Amule	'ame'	Amunole	'no ame'

Hervás explica que la partícula *la* se interpone cuando se desea negar la forma indicativa, en tanto que la partícula *no* se usa para el subjuntivo⁽⁴⁾. En otras lenguas, los infijos cumplen otras funciones. En Aimará⁽⁵⁾ se interpone a los verbos de movimiento la sílaba *ca*, si la acción se realiza súbitamente. *Apatha* significa 'llevar' y *apacatha* quiere decir 'llevar súbitamente'. Si el verbo no es de movimiento, la partícula *ca* indica la acción actual del verbo. *Ikitha* significa 'duerme', mientras que *ikicatha* quiere decir acción actual o progresiva 'duerme actualmente' o 'está durmiendo'.

En la *Aritmética di quasi tutte le nazioni conosciute* (1786, Vol. 19), Hervás describe los numerales. En un recuadro, presenta los caracteres de los numerales en quince lenguas. En el idioma mejicano o azteca, las cifras se simbolizaban así: 1 por., 2 por :, 3 por ::, 20 por P, 21 por P., 40 por PP, 400 por ▲ y 420 por ▲P. Este tomo contiene los numerales de las lenguas americanas, las europeas, las asiáticas y las africanas. En su análisis, se observa que muchas lenguas tienen sistemas de base diez, *diez*, *cientos* y *mil*; o sea que para formar números esas son las cifras que más se suelen repetir. Así, en araucano el once es *marikiñe* (*mari* 'diez' *kiñe* 'uno') y el veinte es *epumari* (*epu* 'dos' y *mari* 'diez'). En cayubaba⁽⁶⁾, la repetición comienza a partir del seis: uno *carata*, dos *mitia*, tres *curapa*, cuatro *chadda*, cinco *maidarù*, seis *caratairobo*, siete *mitiarirobo*, ocho *curaparirobo*, nueve *chaddarirobo* y diez *bururuche*. Se-

(4) Un análisis semejante se halla en *El arte de la lengua general del reino de Chile*, que también lleva un catecismo, un vocabulario hispano-chileno y un calepino chileno-hispano, compuesto por el padre Andrés de Febres, en 1764. La primera gramática, vocabulario y catecismo de araucano apareció en 1606 (consultese Viñaza 1892).

(5) La primera gramática de este idioma *Arte y gramática muy copiosa de la lengua aimará* se publicó en Roma, en 1603, por el padre Ludovico Bertonio. Hervás la cita en el *Saggio pratico delle lingue* (1787, Vol. 21:60).

(6) Cayubaba, chiquita y cochimí eran lenguas poco conocidas en el siglo XVIII; sólo a través de Hervás se tienen noticias de ellas (cf. Viñaza 1892, en las entradas correspondientes a dichos idiomas). Hervás (*Saggio pratico delle lingue* 1787, Vol. 21:100) afirma que las notas gramaticales de la lengua chiquita las ha recibido del abate Joaquín Camaño, quien después de dieciséis años de ausencia del Paraguay, todavía había sido capaz de esclarecer el raro artificio de dicho idioma.

gún Hervás, el seis contiene *carata* 'uno' y *rirobo* 'cinco', palabra relacionada con *arue* 'mano'. El diez *bururuche* tenía alguna conexión con *arue-arue*, es decir mano+mano (1786, Vol. 19:8, 95 y 102-103).

En céltico o bretón, Hervás explica que las decenas se forman sobre la base veinte (*hugent*), siendo el cuarenta *daouhugent* (dos×veinte), el cincuenta *degadaouhugent* (diez+dos×veinte), el sesenta *trihugent* (tres×veinte), el setenta *degatrihugent* (diez+tres×veinte), el ochenta *pevarhugent* (cuatro×veinte) y el noventa *dekapevarhugent* (diez+cuatro×veinte) (1786, Vol. 19:127 y 128). Un estudio detallado de la *Aritmética* del jesuita no lleva a un tipología lingüística de los numerales en las lenguas conocidas de finales del siglo XVIII⁽⁷⁾.

En el *Saggio pratico delle lingue*, Hervás recoge el Padrenuestro en más de trescientas lenguas con el fin de mostrar, mediante unas cuantas oraciones, la afinidad o diversidad de los idiomas en lo referente a la palabra, la sintaxis o el artificio gramatical. Resume la historia de las colecciones de Padrenuestros, que desde hacía más de dos siglos comenzaron a publicarse en diversos idiomas. Estas colecciones fueron aumentando, pero al faltar las traducciones literales era imposible examinar el «raro y vario artificio» de las lenguas, es decir sus estructuras. En la *Biblia poliglota*⁽⁸⁾, hay Padrenuestros con versiones literales, pero en pocas lenguas. En 1538, Guillermo Postel (1510-1581) publicó en París la oración dominical en doce lenguas, en su *Linguarum duodecim characteribus differentium alphabetum introductio*. Juan Chamberlayn (muerto en 1725) sacó a la luz la oración dominical en casi 150 lenguas con poquísimas traducciones y sin versiones literales, en *Oratio dominica in diversis omnium fere gentium linguas versa* (1715). Dicha obra, aumentada en casi cincuenta lenguas, se imprimió en Leipzig en 1748, su utilidad siendo escasa por la ausencia de traducciones literales. La colección de Hervás aumenta el número de Padrenuestros en más de cien. En las lenguas americanas, hasta 1787, sólo había siete Padrenuestros publicados sin traducción. Hervás los publica en cincuenta y cinco lenguas, llevando la mayor parte de ellos una traducción literal (1787, Vol. 21:9 y 53-55).

En su moderno estudio del estado de las lenguas del mundo, Hervás ve confirmados sus principios religiosos. Así, la variedad estructural de éstas explica la confu-

(7) Varios estudios se han escrito sobre la tipología lingüística de la segunda mitad del siglo XVIII y de principios del XIX (cf. Coseriu 1968 y 1972, Monreal 1976, Rousseau 1984a y 1984b y Leopold 1984), en los que se mencionan los nombres de A. Smith, P.E. Duponceau, Wilhelm von Humboldt, F. Bopp, A.W. Schlegel y A.F. Pott. A éstos habría que añadir el nombre de Hervás, que no se cita por ser menos conocido, pero que sin embargo preparó el camino a Humboldt, y cuyas ideas llegaron a Alemania por medio de Humboldt, de J.C. Adelung y de J.S. Vater (cf. Torvar 1981a).

(8) Creo que Hervás se refiere a la *Biblia sacra polyglota*, que Brian Walton publicó en Londres de 1657 a 1669, en seis volúmenes.

sión de los idiomas en el episodio de la Torre de Babel. El jesuita señala que en cochimi, hablado en California, *creo en Dios por tanto no se puede engañar*, se dice *Dio-juò noogosò pradebat kaenambal najua muguibi*, que traducido literalmente sería *Dios-en creo engañarse no puede por-tanto*. En japonés⁽⁹⁾, *pasaré delante del hombre* se dice *fito no maie uo-touore*, o sea *hombre del delante pasaré*; el japonés es una lengua del tipo S(ujeto) O(bjeto) V(erbo), de ahí que al haber eliminado el sujeto nuestro gramático haya conseguido un ejemplo con un orden de palabras totalmente contrario al del español. De estos datos, deduce Hervás que sería difícil que las mencionadas lenguas provinieran del latín u otra lengua semejante mediante la posposición de las preposiciones y particulas causales (1787, Vol. 21:15-16).

El análisis morfosintáctico o las traducciones literales con comentarios gramaticales que realiza Hervás de los Padrenuestros es notable, pues en cierto sentido anuncia las descripciones de las lenguas amerindias del siglo XIX⁽¹⁰⁾ y la lingüística estructural norteamericana de identificación y distribución de morfemas del siglo XX. A modo de ejemplo, expondremos algunas frases de su descripción del Padrenuestro en quechua⁽¹¹⁾ o peruano (1787 Vol. 21:88-89):

1.	Yaya-icu	padre-nuestro
2.	hanac-pachuna-pi	altos-lugares-en
3.	cac	estando

4.	Punchaunincuna	de-días-todos
5.	tantaicukta	pan-nuestro
6.	cunan koáicu	ahora danoslo

7.	Amatak	no-y
8.	cacharihuaicùchu	dejes-nos
9.	huatecai-man	tentación-en
10.	urmancaicupac	caigamos-en

(9) En la *Aritmética di quasi tutte le nazioni conosciute* (1786, Vol. 19:145), Hervás cita una gramática japonesa y un diccionario trilingüe (japonés-español-latino) del padre Diego Collado, duplicado en Roma, por Propaganda Fide, en 1632.

(10) El quechua, el aimará y el araucano eran lenguas bastante conocidas. El quechua tiene cincuenta y nueve entradas, el aimará treinta y una y el araucano diecinueve en Viñaza (1892). De ahí que sea difícil saber hasta donde llega la originalidad de Hervás. De todos modos, su método de identificación de formas y el funcionamiento de éstas en los Padrenuestros (con el apoyo de informantes, gramáticas, diccionarios y textos) apuntan a una descripción de lenguas, que resultará muy útil y fecunda en generaciones posteriores. En la *Aritmética di quasi tutte le nazioni conosciute* (1786, Vol. 19:23), Hervás cita el primer *Léxico, o vocabulario de la lengua general del Perú*, compuesto por Fray Domingo de S. Tomás, impreso en Valladolid, en 1560.

Aparte de la traducción literal, Hervás añade una serie de notas gramaticales que aclaran la descripción 'morfémica', sintáctica y semántica de las frases que analizamos. Explica que *cuna* (véase 2 y 4) indica el plural del hombre. *Pi* es una partícula pospositiva que significa lugar *en* con verbos de estado (véase 2), mientras que *man* es una posposición de ablativo con el valor de *hacia* o *en* (véase 9). *Tak* es una partícula conjuntiva que equivale a *y* o *también* (véase 7). *Pac* es una posposición con nombres, pero con verbos significa *que* (véase 10). *Kta* es una posposición que marca el caso acusativo (véase 5). *Icu* es el posesivo *nuestro* o *nuestra* (véase 1 y 5) y el plural del pronombre personal de primera persona (véase 6 y 8).

La identificación de las partes de las palabras resulta posible por los comentarios gramaticales y por las divisiones que el mismo Hervás presenta en las notas y en las traducciones literales. En *puchaunincuna* (véase 4), señala que se compone de *puchau* 'día', *nin* 'todo' y *cuna* terminación de plural. No da cuenta de la partícula castellana *de*, que no aparece en el texto quechua, porque esa lengua expresa la relación de genitivo por el orden de palabras (frase de genitivo+frase principal [véase 4 y 5]). Tampoco indica la marca de trasitividad en *koáicu* (véase 6); por las notas sabemos que *koní* equivale a 'yo doy', pero no estamos seguros si *a* es la marca del imperativo o corresponde a la traducción del *lo*. En *cacharihuaicùchu* (véase 8), la partícula *chu* la explica Hervás como un elemento de ornato usado «nelle inibizioni» para citar su expresión italiana. Si bien se trata de una partícula con una función parecida al *ne* enclítico de las oraciones interrogativas en latín, que sólo marca la interrogación y no debería traducirse por 'acaso'. *Chu* es el tipo de partícula que utilizan ciertas lenguas para distinguir las oraciones afirmativas de las demás, es decir que *chu* aparece en las frases interrogativas y negativas. Como se habrá podido advertir, la idea motora de la confusión de Babel y el interés en el estado de las lenguas del mundo conducen a Hervás a realizar análisis morfosintáticos que le permite ahondar en el conocimiento de dichas lenguas y de sus mecanismos de expresión.

CONCLUSION. Los campos a los que se dedicaron los estudiosos del lenguaje en el siglo XVIII son numerosos. Los temas que hubiera podido abordar van de los intentos por crear una lengua universal, la fijación de los idiomas nacionales, la lexicografía, la gramática universal y la ortografía, al estado de los estudios clásicos, la enseñanza de lenguas, y la relación de gesto y lenguaje. Aquí, sin embargo, me he limitado a examinar brevemente la corriente que prefigura la lingüística comparativa europea del siglo XIX, de la que el siglo XVIII es un eslabón importante. Igualmente, he ahondado en las descripciones que efectúa Hervás de las lenguas del mundo.

En la primera parte, sólo recojo información de aportaciones recientes, en tanto que en la segunda presento aspectos novedosos y menos conocidos de la obra de Her-

vás. Aprovechándose de su conocimiento de la tradición lingüística europea de la época clásica hasta sus días y de su conocimiento de unas trescientas cincuenta lenguas del mundo a través de gramáticas, diccionarios, textos escritos e informantes, Hervás examina, entre otras cosas, el vocabulario, el sistema de numerales y la morfosintaxis de éstas. Anuncia así la tipología lingüística posterior y los análisis morfosintácticos de finales de XIX y del siglo XX. No hay que olvidar que el estructuralismo norteamericano nació, en parte, por un deseo misionero de llevar el evangelio a los indios de América, tal como había ocurrido anteriormente con Hervás y su entorno. Esta segunda parte es, pues, una continuación de los trabajos de Coseriu (1975-1976 y 1978) y Tovar (1981b y otros citados antes) sobre el jesuita español.

BIBLIOGRAFIA

- AUROUX, Sylvain y Francisco QUEIXALOS (compiladores). 1984. *Hommage à Bernard Pottier. Pour une histoire de la linguistique amérindienne en France*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
- BOLINGER, Dwight y Donald A. Sears. 1981. *Aspects of Language*. Third edition. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- BREVA CLARAMONTE, Manuel. 1981. «Sobre Daniel Dorixhe: *La linguistique et l'appel de l'histoire*». *Letras de Deusto* 11/2:205-211.
- . 1985. «Prólogo a *Las ideas lingüísticas en España durante el siglo XVIII*», págs. 7-34. En Lázaro 1985.
- COSERIU, Eugenio. 1968. «Adam Smith und die Anfänge der Sprachtypologie», págs. 46-54. En *Wortbildung, Syntax und Morphologie: Festschrift zum 60. Geburtstag von H. Marchand*, compilado por Herbert E. Brekle und Leonhard Lipka. (Janua Linguarum, series maior, 36). The Hague: Mouton.
- . 1975-1976. «Rumanisch und Romanisch bei Hervás y Panduro». *Dacoromania, Jahrbuch für östliche Latinität* 3:113-134.
- . 1972. «Sobre la tipología lingüística de W. v. Humboldt», págs. 146-184. Traducido del original alemán, en *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje*. Madrid: Editorial Gredos, 1977.
- . 1978. «Hervás und das Substrat». *Studi si cercetări lingvistice* 29:523-530.
- DROIXHE, Daniel. 1978. *La linguistique et l'appel de l'histoire*. (Langue et Cultures, 10). Genève: Librairie Droz.
- HERVÁS Y PANDURO, Lorenzo. 1778-1787. *Idea dell'universo, che contiene la storia della vita dell'uomo, viaggio estatico al mondo planetario e storia della terra, e delle lingue*. 21 volúmenes. In Cesena: Per Gregorio Biasini.
- . 1800-1805. *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas, y numeración, división, y clases de éstas, según la diversidad de sus idiomas y dialectos*. 6 volúmenes. Madrid: Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficiencia. (Reproducida en facsimile por Editorial Atlas, Madrid).
- LAZARO CARRETER, Fernando. 1985 [1949]. *Las ideas lingüísticas en España durante el siglo XVIII*. Con un prólogo de M. Brea. Barcelona: Editorial Crítica.
- LEOPOLD, Joan. 1984. «Duponceau, Humboldt et Pott: La place structurale des concepts de 'polysynthèse' et d'incorporation», págs. 65-77. En Aroux y Queixalos 1984.
- MONREAL-WICKERT, Irene. 1976. «Sprachtypologie statt Sprachgeschichte: Eine rationalistische Antwort auf den Sensualismus», págs. 197-220. En *In memoriam Friedrich Diez (Akten des Kolloquiums zur Wissenschafts-geschichte der Romanistik, Trier, 2-4 Okt. 1975)*, compilado por Hans-Josef Niederehe und Harald Haarmann. Amsterdam: John Benjamins.
- PENSADO TOMÉ, José Luis. 1960. *Fray Martín Sarmiento: Sus ideas lingüísticas*. (Cuadernos de la Cátedra Feijoo, 8). Oviedo: Universidad de Oviedo.
- POP, Sever. 1950. *La dialectologie: Aperçu historique et méthodes d'enquêtes linguistiques*. (Université de Louvain. Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie, 3^e série, fasc. 38-39). Louvain-Gembloux: Chez l'Auteur et Duculot.
- ROUSSEAU, Jean. 1984a. «La naissance de la typologie chez P.E. Duponceau et A.W. Schlegel (1816-1819)», págs. 399-413. En *Matériaux pour une histoire des théories linguistiques*, compilado por S. Aroux et al. Lille: Presses Universitaires de Lille.
- . 1984b. «Wilhem von Humboldt et les langues à incorporation: Genèse d'un concept (1801-1824)», págs. 79-105. En Aroux y Queixalos 1984.

- TOVAR LLORENTE, Antonio. 1980. *Mitología e ideología sobre la lengua vasca. Historia sobre los estudios de ella*. Madrid: Alianza Editorial.
- 1981a. «Hervás y las lenguas indígenas de América del Norte». *Revista Española de Lingüística* 11.1-11.
 - 1981b. «The Spanish Linguist Lorenzo Hervás on the Eve of the Discovery of Indo-European», págs. 385-394. En *Logos Semantics. Studia Linguistica in Honorem Coseriu (1921-1981)*, Vol. 1, compilado por Horst Geckeler et al. Madrid: Editorial Gredos, y Berlin: W. de Gruyter.
 - (en prensa a). «Hervás as a Scholar of Celtic Languages». *Bulletin of the Board of Celtic Languages*.
 - (en prensa b). «Vasco e ibérico en Lorenzo Hervás y W. von Humboldt». En *Homenaje a Pisani*.
- VIÑAZA, Conde de la (Cipriano Muñoz y Manzano). 1892. *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*. Madrid: Est. Tipográfico «Sucesores de Rivadeneyra». (Reproducida en facsimile por Editorial Atlas, Madrid, 1977).
- WITTMAN, Henri. 1966. «Two Models of the Linguistic Mechanism». *Canadian Journal of Linguistics* 11.83-93.

ARTE

CADIZ, AMERICA Y LA ILUSTRACION

Santiago Sebastián López
Universidad de Valencia

Introducción histórica

Es ya conocido de quienes me escuchan que el verdadero Siglo de Oro de Cádiz fue el XVIII. La posición estratégica de esta ciudad en la bahía de su nombre, le llevó a desempeñar un papel importante como puerta de la Península Ibérica y de Europa hacia el Atlántico con lo que supuso el descubrimiento de América. Desde el siglo XVI los gaditanos nacieron con vocación ultramarina, y Cádiz, antes de dos siglos, acabó usurpando a Sevilla el dominio del comercio con Ultramar. El primer intento de transferir a Cádiz la Casa de Contratación se realizó en 1703 a raíz de la Guerra de Sucesión, cuando la ciudad colaboró con un donativo de casi 300.000 reales de plata en pro de la causa borbónica, lo que facilitó que el decreto sobre el monopolio gaditano lo dio Felipe V en 1717, y lo reafirmó en 1725. «Desde entonces, Cádiz, libre por fin de oposiciones ostentó de manera indiscutible la capitalidad del monopolio, en tanto que Sevilla debió de renunciar definitivamente a su antigua preeminencia en la Carrera de Indias⁽¹⁾. Desde 1765 se dieron sucesivamente varios decretos sobre la libertad de comercio, que no afectaron a la economía gaditana ya que en el decenio de

(1) A. García Baquero González: *Cádiz y el Atlántico*, I, 104-109. Sevilla 1976.

1778 a 1788 sus exportaciones se incrementaron en un 420%. La posición privilegiada de Cádiz como centro y cruce de corrientes culturales procedentes de Europa, África y América, de ahí que haya sido proclamada unánimemente como «La ciudad española más europea y la capital europea más española, como la más americana de las ciudades españolas, y la más peninsular de las ciudades americanas»⁽²⁾. Por ello Cádiz ha sido desde antiguo un trasiego constante de mercaderes y viajeros, así que la ciudad se abrió a todas las corrientes e ideas. No resultó extraño el epíteto que le dio el cronista barroco fray Jerónimo de la Concepción, quien calificó a esta ciudad como «emporio del orbe». Durante los tiempos modernos la sociedad gaditana evolucionó rápidamente desde el comercio hacia la cultura, así, según Comellas, los gaditanos del siglo XVIII «primero se hicieron ricos, luego refinados y finalmente cultos»⁽³⁾.

Cádiz, tempranamente, respondió al espíritu de la nueva época, y ya el gremio de los plateros fundó en 1736 una Escuela de Dibujo, que tal vez funcionó originariamente en el Hospicio. De esta institución pedagógica sabemos muy poco, y por una certificación de méritos y servicios del arquitecto gaditano Pedro Garci-Aguirre, que hizo en Guatemala muchos años después, él empezó en ella a estudiar matemáticas y arquitectura en 1760, pero fue cerrada tres años más tarde. No parece claro lo que afirma al declarar que fue uno de los que «promovieron y crearon en Cádiz la Academia de Dibujo, como consta en los documentos de su primer establecimiento»⁽⁴⁾. Los investigadores gaditanos hasta el momento poco han dicho sobre esta primera fase de la Escuela de Dibujo. El citado Garci-Aguirre nada tiene que ver con la Academia de Bellas Artes gaditana, porque su título de grabador lo alcanzó en Madrid hacia 1773 y en 1778 pasó a Guatemala como grabador de la Casa de la Moneda.

Gracias a las investigaciones del doctor Orozco Acuaviva, sabemos que en sus orígenes la Academia de las Nobles Artes, fue solicitada por el Ayuntamiento de Cádiz en 1779, respondiendo al clamor de la Congregación de San Eloy del Colegio de Arte de Platería, que ya lo solicitó en 1777; esta enseñanza se impartía no solo a los aprendices del gremio sino a todo el público, y se dio en los bajos del Hospicio, alcanzando hasta 150 alumnos; como el citado gremio no podía sostenerla económicamente se acudió al gobernador de Cádiz, el conde O'Reilly, que estableció la llamada «Escuela gratuita de Dibujo, Aritmética y Geometría». El año de 1785 el gobernador y el Ayuntamiento solicitaron la creación de una Academia, con el correspondiente presump-

(2) A. Solé: *El Cádiz del Conde O'Reilly*, T. Aula Militar de Cultura. Cádiz 1960.

(3) Cfr. M. Moreno Puppo: *La orfebrería religiosa en la diócesis de Cádiz*, 27. Cádiz 1986. Remitimos a este autor en su introducción al siglo XVIII.

(4) AGI, Estado 48. Certificación de méritos y servicios. Cfr. J. Luján Muñoz: *Pedro Garci-Aguirre arquitecto neoclásico de Guatemala*. «Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas» n.º 23. Caracas 1978, pp. 75.

to. En el acta de la primera junta (1789) se hace constar que gracia a la intervención del citado gobernador se adquirió «una abundante colección de Estatuas, Bustos y Cabezas, traídas de Roma, y copias de los mejores originales»⁽⁵⁾. Ponz, que la visitó, nos ha dejado esta descripción de la Escuela de la Academia: «La casa donde está la Escuela de Dibujo es una de las más suntuosas de Cádiz y mejor situada, con columnas de mármol en su portada y patio, y de la misma materia de mármol es todo el primer cuerpo de dicha casa. No es creíble el buen orden y aseo con que se ha plantificado este Estudio, el esmero de los señores encargados de su gobierno económico, su asistencia a los estudios nocturnos, el silencio que se observa en todas las salas, y últimamente el número de jóvenes concurrentes a todas ellas, que suelen llegar o pasar de trescientos»⁽⁶⁾. En esta escuela académica se enseñó desde entonces el dibujo, la copia del antiguo, el estudio del natural, la aritmética, la geometría y la arquitectura; en ella intervinieron las figuras más importantes: arquitectos, escultores y pintores del Cádiz de la ilustración, y cuya nómina nos ha recordado Orozco Acuaviva. Esta Escuela, que no tuvo el rango de Academia, aunque actuó a veces como tal, contribuyó a renovar el gusto de los gaditanos, a eliminar la tradición barroca y a dar un viraje hacia un clasicismo más o menos ortodoxo, que puede denominarse academismo, como ha señalado Antonio de la Banda⁽⁷⁾.

La ilustración y el buen gusto

Es ahora el momento, si queremos entendernos, de fijar el concepto de la Ilustración, pues los historiadores del Arte no nos hemos puesto de acuerdo a la hora de considerar qué relaciones existieron en el siglo XVIII, entre las formas de pensamiento y las artes. En los manuales al uso se nos dice que el giro artístico que se produjo a mediados de este siglo se debió al descubrimiento de las ciudades antiguas sepultadas y a la publicación de la famosa obra de Winckelmann, pero esta opinión, como ha señalado certeramente Francastel «se basa en la propaganda de los teóricos del neoclasicismo, y ha suministrado desde hace generaciones el marco de una historia del arte totalmente indiferente tanto a la estética como a la historia»⁽⁸⁾.

Reitero con Francastel que el problema de la llamada Epoca de la Ilustración o de las Luces, consiste en que no hubo una estética sino diversas estéticas ya vinculadas a las especulaciones ideológicas o a las corrientes políticas del momento. Este

(5) Cfr. A. Orozco Acuaviva: *Orígenes de la Academia de Nobles Artes de Cádiz y artistas de su tiempo*, 30. Cádiz 1973.

(6) A. Ponz: *Viaje de España* XVIII, 14. Madrid 1794.

(7) A. de la Banda y Vargas: *Las artes figurativas en el Cádiz de la Ilustración*. Aula Militar de Cultura pp. 179. Cádiz 1985.

(8) Francastel: *La estética de las luces*, en *Arte, arquitectura y estética en el siglo XVIII*, 15. Madrid 1980.

problema no puede resolverse buscando la etiqueta estilística que más nos guste ni tampoco buscando en los tratadistas los rasgos específicos del arte de la Ilustración. No se puede definir con un sólo término el principio inspirador de los valores de toda una época; y en el Siglo de las Luces existieron tanto el rococó como el neoclasicismo y el romanticismo naciente. Así que el «único método que puede permitirnos profundizar en un problema tan lleno de contradicciones y paradojas es, pues, aparentemente, confrontar, por una parte, las obras con principios generales, y, por otra, estudiar el grado de cohesión y penetración de todas las formas artísticas nuevas, relacionándolas con el pensamiento no solo estético sino literario, político y social de los diferentes medios de la época»⁽⁹⁾. El citado autor francés insiste en que no es oportuno partir del análisis de los tratados teóricos para ver cómo una estética encarnó en las obras, ya que deducimos a posteriori de una obra los principios o reglas que nos ayudan a comprenderla; solo de las «obras de arte verdaderamente creadoras se desprende una estética nueva y no formulada previamente en términos de ley»⁽¹⁰⁾.

Ya que vamos a tratar de Cádiz y América, nada más oportuno que traer a colación a un artista gaditano desconocido en la historia del arte andaluz, este fue el grabador y arquitecto Pedro Garcí-Aguirre, que trabajó en América, y al que antes mencionamos. Además de práctico, fue teórico, fundador de una Escuela de Dibujo en Guatemala, de la que salieron discípulos tan distinguidos como Francisco Cabrera, José Casildo y otros. Gozó del apoyo del capitán general Golvez, que llegó a considerarlo como único «verdadero profesor de arquitectura de la ciudad». El punto más importante de su actividad como arquitecto fue su vinculación a los Dominicos, que lo promocionaron como tal, llevando a cabo su iglesia de cinco naves, abovedada con valiente técnica, y a la que dotó de una fachada que llamó la atención, por lo que los frailes quedaron muy satisfechos porque fue «capaz de desempeñar con gusto, arreglo y hermosura» tal obra. Por el contrario, Garcí-Aguirre fracasó en su proyecto de la iglesia de las Clarisas, porque enviados los planos de la Academia de San Fernando el dictamen no pudo ser más adverso, y para colmo faltó de razonamiento. Decía que tal proyecto no podía aprobarse por el «mal gusto que reina en todas sus partes, y debe ordenarse con más gracia, disminuyendo al mismo tiempo el excesivo espesor de los muros». Estamos ante un episodio más del centralismo propio del despotismo ilustrado ejercido desde España para imponer en América el «buen gusto», como ha recordado Jorge Luján. La situación no podía ser más paradójica, ya que desde Madrid se censuraba de «mal gusto» a quien fomentaba en Guatemala el clasicismo y arremetía contra los maestros locales, acostumbrados a la tradición barroca.

(9) P. Francastel: Ob. cit. 19 y 21.

(10) P. Francastel: Ob. cit. 18.

La censura madrileña carecía de sentido al desconocer que los muros gruesos eran una condición propia ante el inestable suelo americano, tan combatido por los terremotos. El supuesto lenguaje clasicista de Garci-Aguirre era demasiado florido y su decoración no gustó, porque la «gracia» consistía en eliminarla buscando los planos sencillos.

Dado el prestigio de nuestro grabador y arquitecto, su nombre está vinculado a otras obras de templos e incluso de edificios civiles, pero lo que deseo destacar es su papel como pedagogo de la Arquitectura. La Sociedad Económica de Amigos del País le encargó en 1794 la formación de un proyecto de Academia de Bellas Artes para la enseñanza de la Arquitectura, la Escultura y la Pintura; propuso que se tomaran en cuenta las constituciones de las Reales Academias de San Fernando de Madrid, y de San Carlos de Valencia, y también la fundada en la Nueva España. La formación matemática debía de llevarse a cabo en la Academia de Matemáticas, dependientes de la Sociedad Económica, y que estaba a punto de fundarse según proyecto del ingeniero José de Sierra. Estos proyectos y sus trámites en España fracasaron, mientras la Sociedad Económica estableció una Escuela de Dibujo, según reglamento propuesto por Garci-Aguirre; fue inaugurada en 1797 y tuvo capacidad para 32 estudiantes, y estuvo bajo la dirección del grabador y arquitecto gaditano hasta su muerte. A través de este centro pedagógico y de su prestigio como arquitecto vino Garci-Aguirre a desempeñar un papel destacado como introductor del clasicismo en Guatemala. Con razón decían los Dominicos en su certificación de 1793 sobre Garci-Aguirre: abrió en esta capital las puertas del buen gusto, desterrando el mal metodo, y ninguna regla que se usaba en el orden de fabricar, aboliendo las monstruosidades..., inclinando, a todos al buen gusto de la arquitectura tanto en fábricas de edificios como en retablos». A la luz de este testimonio se ve cuan desatinada fue la censura de la Academia de San Fernando contra un apóstol del «buen gusto», que llevaba a cabo la ímprobable tarea de imponer los mismos ideales en las lejanas tierras americanas.

El sabio José Celestino Mutis

Una vida cronológicamente paralela a la del arquitecto Garci-Aguirre fue la de otro gaditano, Celestino Mutis, hombre de fama universal por el puesto de honor que ocupa en la ciencia botánica. Estos dos gaditanos vivieron en América en dos zonas próximas, uno activo en el campo de las Bellas Artes, y el otro en el de la Ciencia, pero con relaciones estrechas con el Arte, según veremos. Me van a permitir que les recuerde brevemente su vida.

Mutis nació en Cádiz en 1732, y luego de graduarse en Gramática y Filosofía, obtuvo el grado de bachiller en Medicina en la Universidad de Sevilla en 1755: dos años más tarde alcanzó el título de médico por el Real Protomedicato. Aún permaneció en

la capital de España hasta 1760 aprendiendo Botánica en el Jardín instaurado por Fernando VII. Se trasladó a América como médico del virrey de la Nueva Granada, saliendo de Cádiz el 7 de septiembre de 1760 y llegando a Bogotá en 24 de febrero de 1761. Un año después obtuvo la cátedra de Matemáticas en el Colegio del Rosario de Bogotá, donde fue el primer profesor que explicó la física de Newton y la teoría heliocéntrica de Copérnico. Durante una etapa breve de su vida en Colombia trabajó en las minas de plata tratando de mejorar el lento sistema «patio» de amalgamación de la plata, y pensó en enviar a Suecia a un colaborador para que aprendiera bajo la dirección de Linneo los métodos más modernos de la fundición.

Los mayores éxitos de su carrera los tuvo en el campo de la farmacología, al realizar aplicaciones de drogas como el bálsamo de Tolú, el bálsamo del Perú, el té de Bogotá, la nuez moscada y la corteza de Angostura; su mayor éxito, fueron los estudios en torno a la quina, de la que descubrió varias especies en Colombia. Precisamente, en 1764 envió un ejemplo de quina de Loja a Linneo, lo que fue origen de una correspondencia que duró hasta la muerte del sabio sueco en 1778, y por otra parte permitió a Mutis entrar en la escuela internacional de la botánica linneana. Fecha importante fue la de 1764 cuando dirigió un memorial a su rey Carlos III en el que expresaba su deseo por describir la flora de América siguiendo la obra de Pehr Loefling y su admiración por el sistema de Linneo, al que criticó y corrigió por su carácter demasiado genérico. Reintegrado a Bogotá en 1770, se dedicó durante siete años a la práctica de la medicina y a la enseñanza de la historia natural, ya que sentía la necesidad de ver introducidas en el trópico las enseñanzas de los grandes sabios europeos como Newton, Linneo, etc. Este sabio español, a diferencia de sus modelos europeos, sentía la vocación religiosa y se ordenó sacerdote en 1772.

Fecha clave sería la del año 1782 cuando abandonó sus tareas en las minas y propuso la organización de una Expedición Botánica gracias al apoyo del virrey, y en consecuencia Carlos III le nombró en 1783, primer botánico y astrónomo de esta Expedición. Tuvo primero su sede en Mariquita y desde 1791, la trasladó a Bogotá hasta alcanzar su máximo desarrollo. Lo principal de su actividad científica se centró en torno a la quina en dura polémica con sus colaboradores acerca de la importancia y sobre la prioridad del descubrimiento. Mutis precisó cuatro especies con valor medicinal y tres no medicinales, todas ellas del género único *Chinchona*. Desde sus inicios la Expedición Botánica gozó de gran prestigio por las relaciones internacionales que mantuvo Mutis. A parte de Linneo, el mayor reconocimiento lo recibió del sabio alemán Alejandro de Humboldt, que, luego de recorrer el Orinoco, en 1801 orientó su viaje hacia el interior de la Nueva Granada, atraído por la fama de la empresa mutisiana, así escribió en sus anotaciones: «Nuestra entrada en Santafé (Bogotá) constituyó una especie de marcha triunfal. el Arzobispo nos había enviado su carroza, y con ella

vinieron los notables de la ciudad, por lo cual entramos con un séquito de más de sesenta personas montadas a caballo. Como se sabía que íbamos a visitar a Mutis, quien por su avanzada edad, su prestigio en la Corte y su carácter personal es tenido en extraordinario respeto, procuróse por consideración a él, dar a nuestra llegada cierta solemnidad, honrándolo a él en nuestras personas... Mutis había mandado habilitar para nosotros una casa cerca de la suya, y nos trató con extrema afabilidad. Es un anciano y venerable sacerdote de unos 72 años, muy rico además: el Rey paga 10.000 duros anuales por la Expedición. Desde hace quince años trabajan a sus órdenes treinta pintores; él tiene de 2.000 a 3.000 dibujos en folio, parecidos a miniaturas⁽¹¹⁾.

Mutis al frente de esta Expedición realizó una ímproba labor al reunir un valiosísimo herbario con muchas descripciones de plantas y más de seis mil láminas maravillosamente dibujadas y coloreadas. Unánimemente es reconocido el mayor mérito de Mutis al haber creado una auténtica escuela científica, que por razones políticas se truncó al llegar las convulsiones sociales de la Independencia americana. Mutis supo recabar ayuda de medios para financiar y equipar la Expedición, y al mismo tiempo supo formar una biblioteca sobre botánica, de la que Humboldt dijo que era la mejor que había visto, con la única excepción de la de Joseph Banks en Londres. Con su prestigio Mutis se convirtió en árbitro de la ciencia moderna en Colombia y los talentos criollos más prominentes como Tadeo Lozano, Antonio Zea y José de Caldas fueron sus colaboradores, y luego estuvieron complicados en la conspiración de 1790 o en la revolución de 1810. El tesoro de sus dibujos fue remitido a España y hoy se guarda en el Jardín Botánico, y los gobiernos de España y Colombia han proyectado publicar hasta 50 volúmenes, de los que sólo han aparecido seis. No menos interesantes son otros documentos de Mutis como su *Diario*, en dos volúmenes, y su *Archivo Epistolar*, en cuatro volúmenes, que ha publicado el académico colombiano Guillermo Hernández de Alba. Queda la parte importante sobre su biblioteca, tan ponderada por Humboldt, cuya publicación prepara el citado investigador colombiano, según me decía recientemente.

La relación de la Expedición Botánica con las Bellas Artes

Quiero insistir más sobre Mutis porque su labor científica fue muy beneficiosa para el desarrollo de la pintura en la Nueva Granada; gracias a la colaboración de Arte y Ciencia se lograron resultados sorprendentes como veremos. Marta Fajardo ha escrito al respecto que: «Por primera vez los artistas aprendieron y trabajaron en una verdadera Academia, bajo la dirección de un científico que a su vez comprendía y conocía a cabalidad los principios del arte. La experiencia adquirida en esta Escuela

(11) A. de Humboldt: *Del Orinoco al Amazonas*, 388. tr. Barcelona 1982.

abría múltiples posibilidades a los pintores, pues gracias al conocimiento y aplicación de nuevas técnicas como la acuarela, el dibujo a tinta y el delicado trabajo de los pequeños detalles de la flora, pudieron llegar posteriormente al pleno desarrollo de la miniatura y más tarde a los primeros elementos del paisaje⁽¹²⁾. El propio Mutis era consciente de que el éxito de su Expedición consistía en el apoyo necesario por parte de los artistas, así decía en un oficio al virrey arzobispo don Antonio Caballero y Góngora: «En todos mis oficios relativos a la Expedición Botánica y formación de mi flora, he manifestado mis suspiros por la parte no menos esencial de la pintura»⁽¹³⁾.

Establecida la sede de la Exposición en Mariquita, en un lugar equidistante de las tierras frías como de los valles interandinos, y puesta a funcionar en 1783, Mutis contrató a pintores de Bogotá como Antonio García del Campo, del que se han identificado cien láminas, el notable retratista Pablo Caballero, Francisco Javier Matiz, que firmó 216 láminas y más de 70 dibujos, y aún llegó de Mompos Salvador Rizo, que realizó 141 láminas y un retrato de Mutis. Pronto el sabio gaditano se dio cuenta de que las tareas de dibujo eran muy pesadas y que era preciso contratar artistas donde los hubiera, y para reemplazar a los primeros pidió al rey el envío de pintores españoles, éstos fueron José Calzado, formado en la Escuela de Pintura de Madrid, y Sebastián Méndez, discípulo de Antonio Rafael Mengs, pero ambos defraudaron las ilusiones de Mutis.

Ante este fracaso y como el trabajo se acumulaba en la Expedición a medida que se avanzaba en la investigación, Mutis pensó en el concurso de los pintores de la escuela quiteña, por ello se dirigió en carta de 10 de julio de 1786 a José Villaluenga, presidente de la Audiencia de Quito, en estos términos: «Reflexionando pues que en esta ciudad hay muchos pintores, según me informaron y yo infiero del número de sus pinturas que circulan por todas estas provincias, me ha parecido más conveniente en el día hacerlos venir de allá que transferirme yo a esa ciudad, como lo he deseado por sus respetos y poseer el límite meridional de mi expedición». Y más adelante agrega: «Me ha sido más fácil y siempre lo será manejar gente más dócil, aunque menos hábil, porque yo suplo por la instrucción que les doy, la habilidad que les falta en los principios»⁽¹⁴⁾.

El citado presidente interesó en esta tarea a los maestros más importantes de la escuela quiteña, en ese momento era José Cortés y Alcocer y Bernardo Rodríguez, que recomendaron a sus discípulos más aventajados. El primero propuso a sus hijos Antonio y Nicolás, y a sus discípulos Vicente Sánchez, y esperaba que formasen parte de la familia del comisionado por cuanto decía que eran muchachos sin vicios, y que

(12) M. Fajardo de Rueda: *Los pintores de la flora de la Real Expedición Botánica*. Bogotá s/a.

(13) G. Giraldo Jaramillo: *La pintura en Colombia*, 93. México 1948.

(14) *Archivo Epistolar*. Mariquita 10 de julio de 1786. n.º 159. Edición de G. Hernández de Alba.

debían de vivir «observantes y cumplidos con dicho señor en todo». Por su parte Mutis garantizó que los jóvenes quiteños hallarían a su lado: «amor, afabilidad y buen tratamiento con las demás preferencias que se hiciesen acreedores por su docilidad y buena conducta». Del taller del maestro Bernardo Rodríguez llegaron a Colombia, los pintores Antonio Barrionuevo y Antonio Silva. El viaje de Quito a Bogotá, fue más largo de lo previsto, ya que se vieron atacados por unas fiebres en Popayán, y tuvieron una cuarentena obligada, y sólo en abril de 1787 pudieron iniciar sus labores en Mariquita.

Interesa destacar ahora el método de trabajo impuesto por Mutis a sus colaboradores artísticos, pues sólo así se explica el éxito de su gran empresa. El trabajo diario era de nueve horas, «guardando un profundo silencio en la oficina», donde dibujaban a lápiz y colores las plantas y flores casi a un tamaño natural. El jornal se pagaba semanalmente, pero deduciendo el tiempo perdido por faltas no justificadas a juicio del director. No todos los salarios eran iguales, así el hermano mayor de los Cortés cobraba dos pesos diarios, mientras que Silva recibía catorce reales; Sánchez y Barrionuevo, doce; el menor de los Cortés, diez. Los días de trabajo anuales eran 288. Sobre el valor de su tarea será mejor recordar las propias palabras de Humboldt: «Hacíanse los dibujos de la Flor de bogotá en papel *grand-aigle* y se cogían al efecto las ramas más cargadas de flores. El análisis o anatomía de las partes de fructificación se ponían al pie. Parte de los colores procedía de materias colorantes indígenas desconocidas en Europa. Jamás se ha hecho colección alguna de dibujos más lujosa, aún pudiera decirse que ni en más grande escala».

Mutis quedó muy satisfecho de la actuación de los pintores quiteños, y aún contrató posteriormente hasta ocho pintores más. Parece oportuno recordar ahora las palabras de Caldas en elogio de Quito en su discurso de 1805 a los alumnos del Seminario: «Los mejores pintores han nacido en este suelo afortunado. La familia de Cortés está immortalizada en la *Flora de Bogotá*. ¿Quién creyera, señores, que el pincel quiteño se había de elevar hasta ser émulo de Smith y de Carmona? ¡Cuánto valen el talento y la educación unidos al premio y al honor! Los hijos de Cortés, Matiz, Sepúlveda, no habrían salido en Quito de la clase de pintores comunes; pero al lado del sabio Mutis, en quien hallaron a un tiempo padre celoso de la pureza de sus costumbres, un director de su genio y un admirador de sus talentos, desarrollaron sus ideas y han hecho ver al Universo que el quiteño con educación es capaz de las mayores empresas. ¡Ah! Si el ilustre Mecenas como pensaba ahora diez años visitar este suelo, lo hubiera verificado, estoy seguro que Cortés, los Samaniego, Rodríguez, habrían representado en el Nuevo Continente a Mengs, Lebrun y el Ticiano»⁽¹⁵⁾. Hoy, a dos si-

(15) Cfr. *Historia del Arte Ecuatoriano* III, 52. Salvat Editores 1977.

glos de distancia, nos cuesta imaginar cómo Mutis pudo crear en un medio como el colonial un equipo tan bien conjuntado, en el que llegaron a trabajar hasta treinta pintores. Realmente lo conseguido por este sabio gaditano fue algo insólito, y como muestra están las seis mil láminas a color, en las que se hermanan la observación científica con la creación artística. El propio Mutis se maravillaba de lo conseguido, así decía en carta al sabio Bergius, el hijo de Linneo, cuando mostraba su admiración por la obra: «Pues ha de saber que mis láminas van saliendo cada día más bellas si no me engaña mi propio parecer. Amaestré a estos trabajos a varios jóvenes que ya conocían por lo menos los rudimentos del dibujo; estoy presente, dirijo, me dedico con paciencia que no es fácil ponderar y de ello ha resultado que donde no existía ni idea de esta clase de pintura, donde no había modelos que imitar, nos hemos abierto caminos con intrépida osadía y con éxito felicísimo. Mi colección causa maravilla aún a algunos europeos del mejor criterio, pero lo que más me halaga es el valioso juicio de usted y de los suyos»⁽¹⁶⁾.

Hacia un concepto más preciso de la ilustración en Hispanoamérica

No podemos dudar del encuadramiento cultural de la obra de Mutis dentro del fenómeno general de la Ilustración, ello no admite vacilación. Pero si hemos de buscar una caracterización del fenómeno dentro de la historia de los estilos artísticos, lo habitual y convencional es que se lo incluya dentro de la caracterización del Neoclasicismo; mas si examinamos a los pintores quiteños vemos que nada tienen que ver con este estilo, ellos están dentro del rococó de influencia germánica. Ya Martín Soria se dio cuenta de que el arte quiteño de la segunda mitad del siglo XVIII tenía influencia de los hermanos Klauber, los excelentes grabadores de la suntuosa obra *Historia Veteris et Novi Testamenti* (Augsburgo 1748), cuyas formas exquisitas y minuciosas dieron origen a un neomanierismo en la escuela de Quito. Aunque la mayor influencia fue la acusada por los hermanos Cortés, antes citados, autores de una serie de lienzos de contenido mariano, en el Palacio Arzobispal de Popayan, e inspirados directamente en los grabados de Gottfried Bernhard Goetz, artista de la escuela de Augsburgo⁽¹⁷⁾, que aquellos realizaron precisamente cuando viajaron a Colombia para participar en la Expedición Botánica de Mutis y se demoraron en Popayán por causa de una enfermedad.

Ahora quiero presentar un nuevo aporte gráfico que viene a subrayar la relación Quito-Augsburgo, pero desconozco qué posibles circunstancias históricas han podi-

(16) Cfr. M. Fajardo: Ob. cit. 13.

(17) S. Sebastián: *Historia del arte ecuatoriano III*, 138-161. Quito 1977. Salvat Editores.

S. Sebastián: *Arte religioso en Popayán*. Catálogo de la Exposición del Museo de Arte Religioso. Bogotá, febrero-junio de 1986. pp. 10-35.

do dar base a tal relación, lo que sí es evidente es que tenemos una serie de hechos que la ponen de relieve; quizá algún día pueda establecerse el nexo comercial o intelectual que permitió la incidencia de un lote de grabados en Quito. El conjunto más extraño es una serie de láminas sobre las «Virtudes y defectos de los Pueblos Europeos», que se hallan en el Museo de Arte Colonial de Ecuador. Tal serie de cuadros presenta a veces dos versiones: la original latina y la española. Los cuadros de la primera están firmados por Bernardo Rodríguez mientras que en la segunda las inscripciones han sido traducidas al español y las firma Manuel Samaniego. A primera vista parece como si hubieran coloreado las láminas.

Basta ver los cuadros en fotografía para darse cuenta de que dependen directamente de grabados, más a poco que se observan se aprecia que los originales fueron reproducidos literalmente, sin más cambios que la sustitución de las inscripciones latinas por las españolas⁽¹⁸⁾. He podido identificar al inventor de la serie grabada, el diseñador alemán Paul Decker, pintor y dibujante nacido en Nuremberg en 1685, y muerto en 1742; destacó como creador de cuadros de ambiente histórico, y llegó a ser director de la Academia de Nuremberg, donde se publicó el libro de Zahn. Fue arquitecto de cámara del conde palatino Teodoro de Sulzbach, y luego del margrave Jorge Guillermo de Brandenburgo. Como muestra de su talento enciclopédico publicó en Augsburgo la obra *Architectura civilis* (1711-16) en tres volúmenes; no se le debe de confundir con otro pintor y grabador, llamado también Decker, que inventó decoraciones y alegorías. Esta serie de láminas sobre los pueblos europeos parece ser que se publicó en 1737, y tuvo como grabadores, entre otros, a Pintz y a Engelbrecht; el primero fue Georg Pintz o Pinz, nacido en Augsburgo en 1697, y muerto en 1767, el cual, siguiendo los dibujos de Decker, realizó 17 grabados del Ayuntamiento de su ciudad natal; en cuanto a Engelbrecht colaboró en varias obras con Decker. Por lo que respecta a la serie de Quito mantuvo Decker en la presentación de la «historia» todo el aparato escenográfico del barroco augsburgués del segundo tercio del siglo XVIII, muy influido por lo francés y lo austriaco⁽¹⁹⁾.

Me voy a detener en la consideración de esta serie dedicada a la *Voelkerpsychologie* o psicología de los pueblos, porque su análisis nos va a permitir asignar el concepto estilístico del rococó a la ilustración, y ello no sólo en Hispanoamérica sino en la propia Europa, que era el punto de partida. Realmente la temática que plantea la extraña serie de Quito y los grabados germanos que le sirvieron de un tema muy expresivo de la ilustración, el tema fue llamado por Feijoo, nuestro máximo ensayista de la época, como *Cotejo de las naciones*, es decir que, comparando los hombres de

(18) Agradezco la colaboración de mi colega J. Luna para la identificación de los grabados.

(19) S. Sebastián: «Una representación plástica del «cotejo de las naciones». Simposio de Wolfenbüttel sobre la Ilustración y Secularización. Septiembre de 1985. Actas en prensa.

diferentes naciones, en lo sustancial no hay desigualdad en cuanto a la capacidad racional de estos hombres, pese a que difieran en el cuerpo, en las costumbres, en la lengua, etc.⁽²⁰⁾.

El citado padre benedictino confesó paladinamente que tales ideas no eran suyas sino que procedían de otro fraile germano, el premonstratense Johannes Zahn, autor del libro *Specula physico-matetematico-historica*⁽²¹⁾. Feijoo no acepta la versión negativa que da este autor sobre lo español, que, como ha señalado Tietz entronca con la propaganda antiespañola, recogida en obras como las de Carlos García, Lansius, etc. No es mi propósito insistir sobre estos aspectos, ya estudiados, sino presentar la difusión del tema hasta en la pintura, según vemos en la serie de Quito. Aparentemente nada tiene que ver con Feijoo, pero responde a la misma preocupación de la época. Tal vez los escritos renovadores, del fraile gallego hubieran motivado la actualización del tema entre los lectores más avisados del medio hispanoamericano, pues las ideas de tan brillante ensayista fueron un excelente caldo de cultivo de los intelectuales iberoamericanos como han demostrado Palacio Atard, Cruz y Martínez López⁽²²⁾. Lo que sí parece evidente es que algún intelectual quiteño, contagiado por el espíritu de la Ilustración, quizá llevó desde Europa estos grabados, que vinieron a plantear una versión plástica del tema del *cotejo de las naciones*, en forma paralela a las preocupaciones de otros intelectuales europeos. Vamos a describir brevemente las diferentes láminas teniendo en cuenta las inscripciones latinas que hay en el marco de los grabados de Paul Decker, sobre las ideas tipológicas sobre cada pueblo:

a) *El español*.— La versión castellana pictórica está en la Universidad Pontificia de Quito, y fue firmada por Samaniego en 1788. Al centro hay una alegoría de la monarquía española, con Hércules a la derecha, que es el patrono de los reyes españoles, y al otro lado está Minerva, junto a una alegoría de la Magnanimidad, ya que a sus pies tiene un león. Por las ventanas de los lados se ven unas arquitecturas de corte escurialense y un paisaje marino con dos carabelas, como alusión a las empresas ultramarinas de los españoles. A los pies de la Monarquía hay una figura como alegoría de España, tierra fértil y abundante en frutos, que ofrece una cornucopia. No falta la

(20) Sánchez Agesta: *El «Cotejo de las naciones» y la igualdad humana en Feijoo*, en *El Padre Feijoo y su siglo*, I, 205-218. Oviedo 1966. Punto de vista más crítico es el de Manfred Tietz: *Zum «Cotejo de naciones» in Feijoo's «Teatro Critico Universal»*. «Iberoromania» n.º 4 pp. 67-85 (1980). Fr. J. Feijoo: *Obras escogidas* I, 86 y ss. BAE vol. 56. Madrid 1952.

(21) Publicada en Nuremberg en 1696. Existe ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid. Sig. 3/44627-8.

(22) V. Palacio Atard: *La influencia del P. Feijoo en América*. S. Cruz: *Feijoo en México*, y E. Martínez López: *Sobre la fortuna del P. Feijoo en Brasil*. Artículos reunidos en *El Padre Feijoo y su siglo* I, 21-31, 47-54 y 55-76. Cuadernos de Catedra del P. Feijoo. Oviedo 1966.

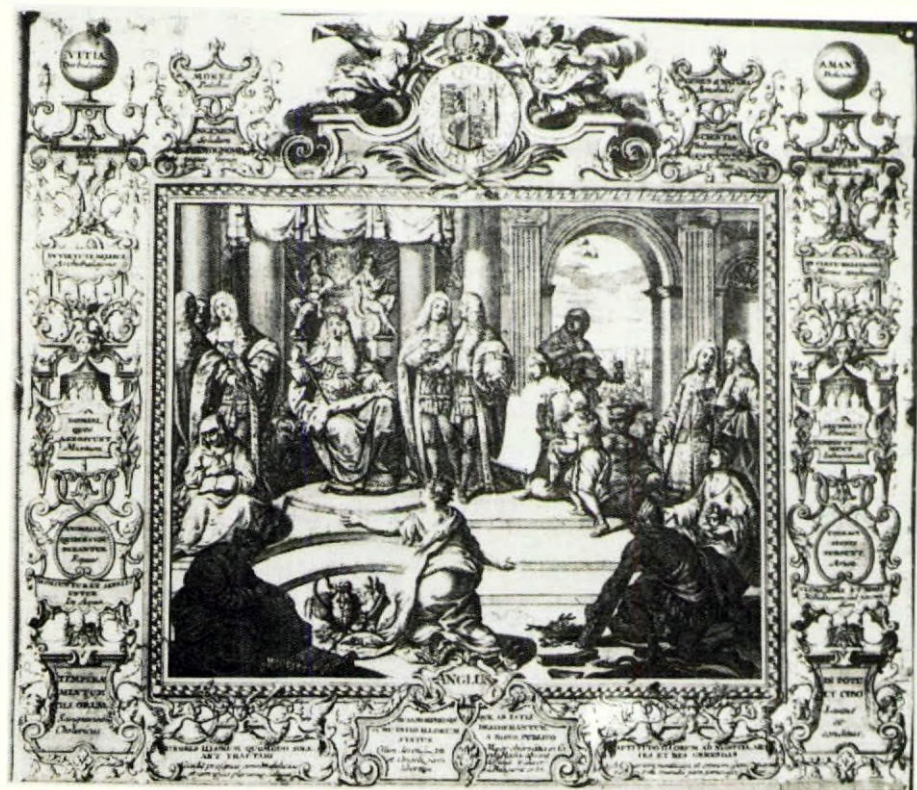
alusión al espíritu guerrero español que ha vencido en América y Africa, cuyos pueblos vienen ofreciendo sus tesoros en acto de sumisión y de homenaje.

b) *El francés*.— En Quito tenemos sendas versiones pictóricas en latín y castellano. Se alude a la monarquía por medio de un rey sedente, protegido desde los cielos por la figura de San Luis, como un Júpiter cristianizado; flanquean al regio gobernante las figuras de la Prudencia y de Marte, mientras que Minerva queda al centro haciendo un acto de reverencia. Vemos en los cielos el signo zodiacal de Géminis, lo que determina que la fisonomía de este pueblo sea pueril; y obviamente el rey San Luis tiene al lado una alegoría de la Religión, pues esta monarquía recibió el título de cristianísima. Por otra parte, el clima de Francia es templado y la tierra abunda en mercaderías, lo que unido a su temperamento sanguíneo hace que le guste la música, la buena comida, etc.



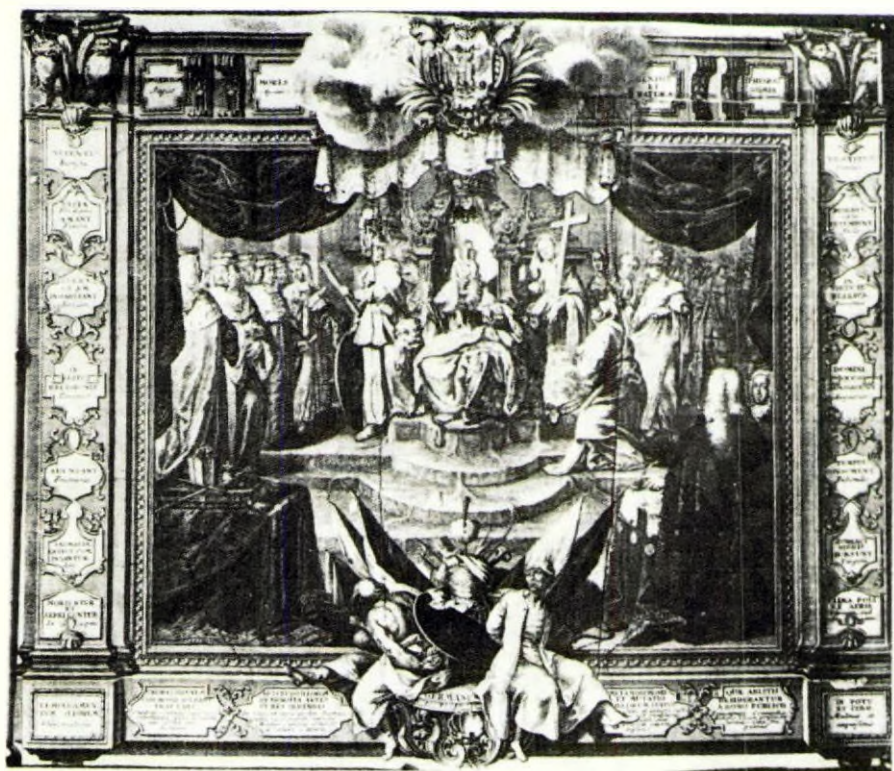
El francés, grabado de Paul Decker

c) *El inglés.*— Se alude a su forma mixta de gobierno (rey y parlamento), pero al fondo se destaca por medio de una flota el poder ultramarino de este pueblo, como se señala por medio de un mapa. Habita el inglés una tierra húmeda, abundante en lluvias y llena de pastos. El temperamento inglés es visto como sanguíneo-colérico, por lo cual es comparado al caballo, y vive bajo el signo de Aries. Se le reconoce gran capacidad de trabajo, especialmente comercial. Al rey se ofrecen presentes exóticos de las tierras lejanas de su vasto imperio.



El inglés, grabado de Paul Decker

e) *El alemán*.— Habita una tierra húmeda, que es rica en cereales. Vive bajo el influjo de Virgo, pero su temperamento es flemático. Lo vemos vistiendo toga porque le gusta la ciencia del Derecho, que es su gran pasión, junto a la milicia, de ahí que junto al gobernante veamos un león y a la diosa Minerva, y dos prisioneros en primer término; al otro costado del príncipe están las alegorías de la Religión, de la Prudencia y de otras virtudes necesarias para alcanzar el bien común.



El germano, grabado de Paul Decker

f) *El italiano*.— Centra la composición la figura del Papa y se alude a su forma de gobierno como la patriarcal; el Papa está rodeado de varias virtudes, entre otras la Religión, mientras que lo ilumina el Espíritu Santo. Hay alusión a las armas pero señalando que el enemigo es el demonio. De la tierra se dice que es delicada por su clima cálido y húmedo, con vino abundante. Vive el italiano bajo el signo de Libra, pero es de temperamento colérico; se lo compara al lince por ser avisado en la guerra y de un ingenio perspicaz. Hay una alusión al Olimpo para indicar que es amante de las Bellas Artes, y no falta la referencia a su glorioso pasado antiguo. El gran vicio del italiano es la lujuria.

g) *El ruso*.— Habita una tierra misera y glacial, y vive bajo la influencia de Acuario. Es tardo en ingenio y agreste en sus costumbres, es flemático y melancólico, que se pasa la vida durimiendo; en su culto religioso resulta supersticioso, pero tiene gran capacidad para obedecer a sus señores despóticos. Aquí vemos una reina tal vez como alusión a Catalina o como alegoría de la monarquía.



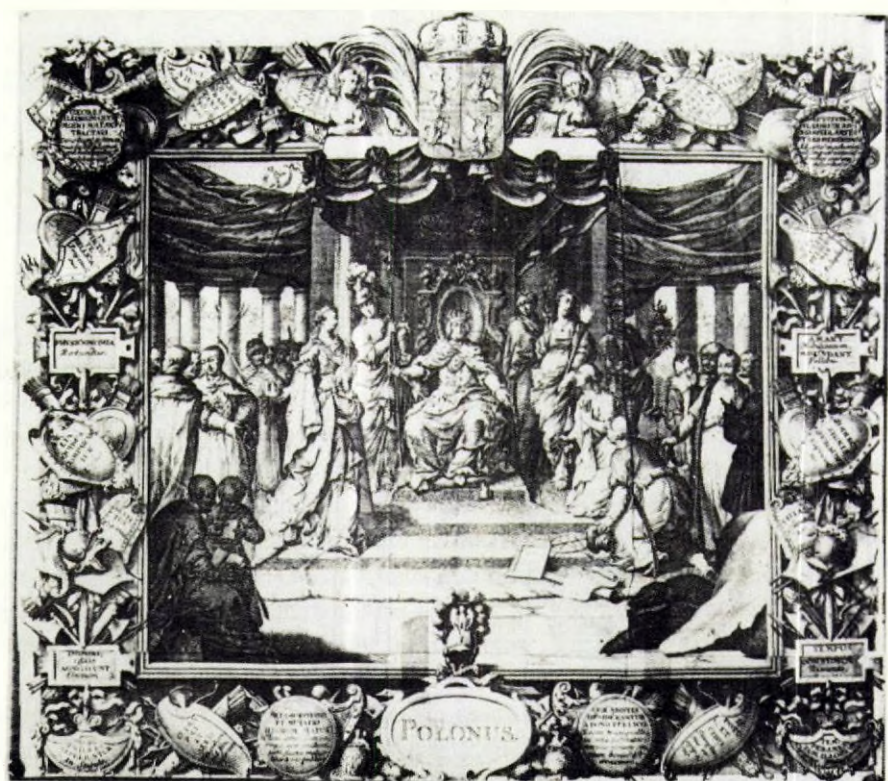
El moscovita, grabado de Paul Decker

h) *El húngaro*.— Vive en tierra que abunda en todo. Es comparado al lobo porque es copioso en la comida y en la bebida. Está bajo la influencia de Sagitario, pero su temperamento es colérico y sanguíneo, y de ingenio resuelto y duro en sus costumbres. Resulta su fisonomía truculenta, con gran capacidad para maquinizar conjuras y rebeliones; muy aficionado a la guerra en la que muere presa del delirio.



El húngaro, grabado de Paul Decker

i) *El polaco*.— Habita una tierra salvaje y fría, por lo que viste pieles y se le ha comparado al oso. Está bajo el signo de Capricornio, gusta de comer opíparamente, es colérico y flemático y ostentoso hasta en los vicios. Es impetuoso en la acción bélica, de naturaleza terrible y arduo de ingenio.



El polaco, grabado de Paul Decker

Conclusión

Ha quedado manifiesto que la pintura quiteña de la Ilustración supo presentar, siguiendo a los grabados de la Escuela de Augsburgo, la tesis mantenida por Feijoo sobre *el cotejo de las naciones*. La misma tesis ideológica se presentó en Europa y en Sudamérica con las mismas imágenes, y dentro del mismo estilo, es decir, el rococó, como expresión del buen gusto de aquella sociedad, tanto a uno como a otro lado del Atlántico. Esa misma escuela quiteña y con pintores activos dentro del rococó son los que llevaron a cabo las láminas científicas de la Expedición Botánica, que llenaron a Mutis de legítimo orgullo. Por tanto, ese trabajo científico no debe de adscribirse como se ha venido haciendo al Neoclasicismo, fueron realizadas por artistas de la Ilustración, activos dentro del rococó, que trabajaron dentro del buen gusto dominante.

Tanto Mutis como los pintores quiteños supusieron un cambio en la segunda mitad del siglo XVIII, bajo los impulsos de la cultura ilustrada, especialmente en la etapa de 1760 a 1780. Ellos representan una posición crítica frente al saber tradicional y al arte de la escuela hispánica, dominada por la influencia flamenca; ahora no sólo surgió un rechazo de la filosofía escolástica y un redoblado entusiasmo por la ciencia moderna sino también una sensibilidad proclive hacia las formas rococó de inspiración francesa y austriaca, lo que se consideró como buen gusto. El gaditano Celestino Mutis vivió la tensión que la ciencia creó en su conciencia religiosa, ya he señalado que profesó como sacerdote, y realizó un notable esfuerzo para buscar un punto de unión entre la tradición y el nuevo espíritu científico; él expresó en forma violenta su oposición a la escolástica y defendió al mismo tiempo el sistema copernicano y la física de Newton, todo ello le llevó a un enfrentamiento con la Inquisición. Tanto Mutis como otros sabios de la época resolvieron el conflicto dentro del espíritu propio del siglo XVIII predicado por Feijoo, es decir, que la contemplación de las naturaleza y todas sus perfecciones, ahora mejor conocidas, era una vía más directa para probar la existencia de Dios que las pruebas suministradas por la filosofía antigua.

Y para concluir voy a referirme de nuevo a Cádiz, donde no solo nacieron hombres determinantes de la Ilustración, como los que aquí comentados, sino que por su posición estratégica durante el siglo XVIII se convirtió en punto de partida y final de la expedición científica más importante de la Ilustración, tal fue la dirigida por Alejandro Malaspina a lo largo de las costas occidentales de América, desde Cabo de Hornos hasta Alaska, adentrándose en el Pacífico hasta Filipinas, Nueva Zelanda y Australia, para volver por Montevideo. Salió de Cádiz a fines de julio de 1789 y regresó en Septiembre de 1794, luego de cinco años de intensos trabajos cartográficos, astronómicos, náuticos, climáticos, etc.; así que además de los científicos, hubo pintores

como José del Pozo, Fernando Brambila y Juan Ravenet. Malaspina presentó a la Corte no sólo unos resultados científicos sino un informe político confidencial, favorable a la concesión de una cumplida autonomía a las colonias americanas.

Queda por demás patente la elección de Cádiz, como centro de la Ilustración española e hispanoamericana. Espero haber contribuido con este trabajo a aclarar el concepto de la ilustración y a poner de relieve a dos gaditanos ilustres: Pedro Garci-Aguirre y José Celestino Mutis.

ESTETICA SUBJETIVA E HISTORICISMO EN LA CRISIS DE LA ILUSTRACION

Ignacio Henares Cuéllar
Universidad de Granada

La posibilidad de una estética del sentimiento atraviesa todo el siglo XVIII desde la preilustración a la gran crisis finisecular y el nacimiento de la cultura romántica, en principio como contrapunto menor o tema secundario, para actuar pronto como elemento profundamente entrañado dentro de la Ilustración, en la que hoy se admite que el sombreado es tan importante como las Luces. Hoy se reconocen como igualmente dieciochescas dos actitudes que hasta aquí parecían excluirse como pueden ser la lucha desesperada por la racionalidad y la desconfianza en la sola eficacia de la Razón, en una dimensión de humanidad que no llame asimismo a colaborar el sentimiento.

La prosecución de la libertad va a seguir caminos distintos que incluyen los poderes de la razón, el psicologismo y el emocionalismo. Los grandes valores clásicos sólo completan la gran revolución de la subjetividad burguesa allí donde se unen con las nuevas categorías inventadas por el empirismo al calor de la revolución ideológica de la burguesía inglesa, dejándose animar por las emociones suscitadas por el paisaje y la estética sublime. Si nuestros ilustrados se distinguieron, por lo general, por abrazar con rigor la ortodoxia clasicista y ceder sólo limitadamente a los valores

de la experiencia, el entusiasmo, el paisajismo o las pruebas de la libre subjetividad, el caso de Jovellanos, paladín indiscutible de la Ilustración hispánica, es el de quien siempre se desenvolvió con gran flexibilidad dentro de la doctrina y las exigencias del clasicismo nacionalista y se entregó sin reservas a las nuevas corrientes de la estética psicológica y el subjetivismo.

No es preciso esperar a fin de siglo para encontrar en la crítica jovellanista, sin duda como consecuencia de sus altas dotes de apreciación artística y su gran apertura cultural (que resulta sobre todo de la influencia de Rousseau y del pensamiento inglés del siglo XVIII), los elementos que habían de caracterizar la nueva estética. Por todo ello, sin cejar en la característica polémica antibarroca, como Ponz, Ceán o Bosarte, sin dejar de fustigar los vicios del arte contrarreformista, los excesos rituales y las desordenadas e irracionales consecuencias en lo formal de los mismos, aparecen, en la obra generada a lo largo de esta cruzada ilustrada rasgos de sensibilidad y de conciencia cultural profundamente anticipadores, entre los que cabe destacar su comprensión histórica hacia la escuela española del Barroco, Cano, Velázquez y Murillo, del *Elogio de las Bellas Artes*, que junto con los *Diálogos* de Ceán constituye una valoración temprana de nuestros pintores «naturalistas» y una demostración de que en la España de Goya importantes sectores de nuestra apreciación artística se pronunciaron en favor de la originalidad y fuerza de nuestros barrocos. Tal vez sólo en Diderot pueda percibirse una tal poética de la realidad y una similar emoción ante la «realidad» de la pintura⁽¹⁾.

La otra ocasión que tiene un sentido anticipatorio de las opciones que a finales de siglo dominarán la crítica jovellanista, y que ofrece el mayor interés para el conocimiento de nuestra teoría artística ilustrada, se nos aparece sin duda en el *Elogio* de Don Ventura Rodríguez, preciso documento en todos sus pasajes de lo que fuese

(1) JOVELLANOS, G.M. de, *Elogio de las Bellas Artes*, pronunciado en la Academia de San Fernando (14 de julio de 1781). B.A.E., tomo 46. Al valorar el *Elogio* hace años, en mi libro *Teoría de las artes plásticas en España en la segunda mitad del siglo XVIII* (Granada, 1977), hablaba yo de las relaciones que este gusto por la estética «naturalista» mostraba con los pensadores libertinos, tal Fontenelle y Perrault, y con el descubrimiento de Rembrandt por De Piles, o del sentimiento en el arte por Dubos (vid. págs. 68 y sigs.). De hecho la inversión de la pedagogía académica se lleva a cabo en los siguientes consejos: «La verdad es el principio de toda perfección, y la belleza, el gusto, la gracia, no pueden existir fuera de ella. Buscadas en la naturaleza, eligiendo las partes más sublimes y perfectas, las formas más bellas y graciosas, los partidos más nobles y elegantes; pero, sobre todo, aprended de Velázquez el arte de animarlas con el encanto de la ilusión: con este portentoso encanto, que la naturaleza había vinculado en los sublimes toques de su mágico pincel». *Elogio...*, pág. 356. En cuanto a la referencia a Ceán Bermúdez, éste escribirá ya entrado el siglo XIX, entre 1819(?) y 1822, nueve *Diálogos* sobre el arte, vid. PARDO CANALIS, E. *Los Diálogos de Ceán Bermúdez*, R.I.E., XII (1954), núm. 47, págs. 219-237, uno de los cuales, el *Diálogo sobre el Arte de la Pintura*, tiene por interlocutores a Mengs y Murillo, tomando Ceán encendido partido por el segundo.

nuestra ilustración artística, pero fundamentalmente valioso a los efectos de este trabajo por cuanto constituye una magnífica y eficaz demostración, con sus argumentos, de la importancia de la Historia en las Luces.

La labor tardía de V. Rodríguez se va a desarrollar a caballo de dos aparatos claves en el programa político y cultural reformista: la Academia y el Consejo de Castilla. Esto determina un progresivo deslizamiento de los intereses ético-políticos de la Majestad a unos intereses civiles, y en lenguaje una evolución franca del clasicismo internacional a una arquitectura nacional expresada en un léxico flexible e historicista. Ambas cualidades van a ser subrayadas por la crítica contemporánea de Rodríguez, en particular Ponz y Jovellanos, que lo describen como un reformista y un estudioso obsesionado por descubrir en la historia nacional las razones de la nueva arquitectura y de su ejemplaridad civil. Un último rasgo en el retrato de Jovellanos nos permite comprender como la incorporación del arquitecto a las tareas de la reforma ilustrada no fue un proceso fácil políticamente como el abandono de las tareas cortesanas constituyó un precedente traumático en el alumbramiento de la nueva arquitectura. En la idea de que Rodríguez fue una especie de artista maldito abocado a la incomprensión y a la frustración en tanto sus proyectos dependían en su ejecución de los poderes locales controlados aún por una aristocracia aún seducida por el ideal señorial y una Iglesia de lealtades contrarreformistas⁽²⁾.

Junto a la imagen del reformista, que como puede verse en conjunto supondría una sustitución de los ideales monumentales de la arquitectura cortesana por otros de razones más claramente constructivas, sin que nosotros tengamos por qué lamentar del todo con Jovellanos aquella diferencia entre la idea del arquitecto y la impericia y grosería de los ejecutores, creemos que tan vasto programa es una consecuencia del carácter científico, subrayado también por Jovellanos, y que en pleno siglo XVIII equivale a decir actitud y conciencia historicista.

De hecho, la obra de Ventura Rodríguez analizada por Reese es el resultado de una reflexión sobre la historia de la Arquitectura española que comenzando por la revisión de la tradición renacentista nacional concluirá en una temprana valoración de

(2) Esto nos enfrenta con lo que estimamos una importantísima consecuencia de la nueva arquitectura en razón de sus bases institucionales e ideológicas, que sería la de convertir el diseño en un instrumento apto para la racionalización política y económica, de cuya eficacia, y también de cuyos límites, son sin duda expresivos los numerosos planes regionales y locales emprendidos por Rodríguez a iniciativa del Consejo de Castilla, que crearon una infraestructura productiva muy extensa, si bien muy frágil, que además de la construcción de numerosas fábricas religiosas y civiles mostró una elevada operatividad urbanística y fue el lugar de encuentro y formación de nuevos arquitectos, aparejadores y constructores, proponiéndose finalmente un objetivo económico que no sabemos si calificar de mercantilismo avanzado, como era el de explotar recursos nacionales y locales (sobre todo canteras, ferrerías y talleres artesanales), de largo tiempo abandonados, o crearlos nuevos. Vd. HENARES, I., *La Teoría...*, págs. 102 y sigs.

nuestra arquitectura medieval, con singular preferencia por los modelos prerrománicos, y un precoz y sorprendente conocimiento de la arquitectura asturiana. Este movimiento destinado a fundamentar la nueva cultura arquitectónica en modelos alejados de las corrientes cortesanas del clasicismo internacional tendría en España un valor de paralelismo tardío con respecto al proceso de la arquitectura civil inglesa desde el palladianismo al neogótico, por una parte, y constituiría un temprano precedente de lo que va a ser el clasicismo romántico de fin de siglo, la arquitectura de los Ledoux, Boullée o Gilly, o del propio Juan de Villanueva, por otra⁽³⁾.

Este clasicismo romántico parte de una consideración flexible de las ideologías frente al sentido imperativo de lo *vignolesco*, éstas se elegirán en razón de las condiciones particulares de cada proyecto y por primera vez lejos de la consideración indiferente que éste tenía en la tradición clasicista, se procurará adecuar la arquitectura a las significaciones históricas concretas de cada caso. El más espectacular de todos, cuya historia recoge el propio Jovellanos en su «Elogio de Ventura Rodríguez», será el de la reconstrucción del Santuario de Covadonga destruido por un incendio.

Sean o no ciertas todas las razones que Jovellanos atribuye en el *Elogio* a Ventura, en la mente del autor del proyecto jugaron dos tipos de ideas nuevas en la arquitectura del XVIII: la historia local, completamente ajena a las tradiciones internacionales del clasicismo, hundida en los arcanos de una Edad Media que se empezaba a estudiar y repleta de emocionalismo; y el paisajismo, que en el caso del alto santuario coincide con las más delirantes descripciones del Sublime de la tradición roussoniana y el empirismo inglés.

El resultado en arquitectura será una proyectiva que tiene una nueva consideración del volumen como realidad expresiva, desnudas formas valoradas por el claro oscuro y una agresiva función simbólica, van a sustituir a la arquitectura del clasicismo domesticado. Las fuerzas de estas formas es tal que Reese las ha relacionado bien como paralelos, bien como consecuencia, con Piranesi o Boullée, es decir, con la poética de las ruinas o la utopía prerrevolucionaria.

Por tanto, la especulación historicista de Ventura se situaría dentro de una co-

(3) REESE, T., *The architecture of Ventura Rodriguez*, New York, Garland Publishing, 1976. El proceso de la estética española del setecientos se funda primero en la generalización del clasicismo internacional, Vitrubio, Vignola y Boileau, para ir progresivamente profundizando en las nociones clasicistas de verosimilitud y decoro además de las tesis de la historia (que comenzarían siendo una especulación sobre los universales de la razón y su evolución lineal, para concluir aceptando la particularidad del arte clásico), y culminará con unas tesis liberadas de la presión y la imperatividad del clasicismo que alcanzaría su definición más conspicua en las teorías sobre el genio que a fines del siglo defienden Bosarte o Jovellanos, y en la defensa de algunas secuencias culturales lejanas de la tradición clásica, como el arte egipcio encomiado por Bosarte, o la mucho más importante para la teoría y la crítica del arte español, la aludida defensa de los pintores naturalistas españoles del XVII hecha por Jovellanos.

riente ideológica que Starobinski llama «de la voluntad», lo que significa que el siglo XVIII procedió a inventar la libertad burguesa por diversas vías que podían ir desde la liviandad del Rococó, o la melancolía de los *revivals*, o el naturalismo roussoniano, pero sobre todo desde el más consciente impulso cultural de definición del futuro, que es más claro en la arquitectura utópica pero que parece constante en todo el pensamiento de la época. Las nuevas tesis expresivas de Ventura Rodríguez se incluirían, pues, dentro de este deseo, y si bien la suya lo fue con ciertos límites él puso las bases de una arquitectura moderna española. El arquitecto constituye un caso modélico dentro de la cultura artística del siglo XVIII, pero de ningún modo aislada.

En el campo de la historiografía arquitectónica la obra de Ponz, Llaguno y Ceán Bermúdez muestra una evolución similar. Sucesivamente, el *Viaje de España* del primero es un libro obsesionado por la necesidad de la restauración de la cultura en España, rabiosamente anticontrarreformista condena de manera inapelable a los churri-guerescos como corruptores del gusto, y al arte ritual barroco como destructor de la piedad y causa principal de la ruina económica del país porque, y en ello coincide con Diderot, en su opinión el lujo sólo consigue degradar las artes, y porque, en una concepción fisiocrática de la economía y el paisaje, «el maderamen» gastado en la construcción de retablos se considera la causa de la más penosa devastación⁽⁴⁾.

Las *Noticias sobre los arquitectos y la arquitectura en España* de Eugenio Llaguno, que fueron completadas con apéndices de Ceán Bermúdez, se corresponden en cuanto a ideas estéticas y actitud moral con el pensamiento de Ponz, sin embargo, constituyen un esfuerzo historiográfico esencialmente moderno que respondería a las ideas frecuentemente expresadas por los ilustrados de que la felicidad de los pueblos tiene mucho que ver con la historia. Dos grandes obsesiones, por ejemplo en Jovellanos, la historicista y la cientifista, y así el programa del Instituto que fundara en Gijón se ocupa esencialmente de la Historia y las Ciencias Naturales.

Hay también detrás del gran desarrollo de la historia del siglo XVIII una idea

-
- (4) Ponz inspiró muy buena parte de la política reformista de las artes, en tal sentido se debe considerar responsable de la Real Cédula de 1776 por las que Carlos III exigía que en adelante los proyectos arquitectónicos fueran sometidos por los cabildos eclesiásticos a la aprobación de los arquitectos de la Real Academia. Algunos serios errores fueron inspirados por el furor reformista como el que puede apreciarse al acercarse a la Catedral de Burgos y enfrentar una portada neoclásica diseñada por Ventura Rodríguez, responsable asimismo de los exteriores que la Catedral de Pamplona en nada aluden al interior gótico, o el encubrimiento de retablos y cubiertas barrocas, o el centrar edificios de tradición medieval y barroca con fríos tabernáculos de inspiración neoclásica. Sin embargo toda la obra de Antonio Ponz respira un gusto sereno y estricto, inspirado por un sólido pensamiento moral que basta por sí solo para justificar la nueva estética y su militancia. Constituyó además el primer inventario consciente de la riqueza artística nacional, gran argumento cultural frente al extranjero, y aún hoy es una fuente primordial para el estudio del arte español.

fundamental que urge en España, pero que también urge a Montesquieu o Gibbon, Herder o Visco, que es la de buscar la constitución ideal. De ahí que Jovellanos proponga como indispensable desde el punto de vista político-jurídico el estudio de la historia de la legislación para descubrir tiempos más justos y modélicos⁽⁵⁾. Por extensión, la historia de la arquitectura podría actuar como un conjuro contra su actual decadencia. De hecho un proceso intelectual al diseño que empezó dentro de una limitada dialéctica decadencia-restauración, anticlásico-clásico, concluye a finales del siglo con un episodio muy restringido como será el de la llamada Querella o arquitectura racionalista.

Sin embargo, lo más importante en Llaguno y lo que le hace parangonable a Ventura Rodríguez será la atención prestada a la arquitectura medieval española, que no constituye un equivalente de lo que es el neogótico en Europa porque sus análisis y sus valoraciones no comprometen de ninguna manera la validez del código clasicista, aunque sí van a constituir un punto de partida, y una valiosa información cultural para los análisis prerrománticos de fin de siglo, especialmente los de Jovellanos sobre la arquitectura gótica.

Dos personajes representan a fines del XVIII y comienzos del XIX las tensiones emocionalistas, historicistas y neomedievales que el empirismo había difundido por toda Europa, sirviendo de soporte a las primeras expresiones prerrománticas y neogóticas. Ambos personajes serán interesantes por su dimensión política y sus anticipaciones culturales, son Capmany i Montpalau y Jovellanos. El primero es un personaje vinculado a la vida política de la Cataluña de la Ilustración, perteneciente a una generación que pondrá las bases de la sociedad civil y burguesa de la zona nordeste y que tendrá un problema esencial, cancelar los contenciosos que Cataluña tenía con los Borbones desde los decretos de Nueva Planta, y consecuentemente establecer unas sólidas señas de identidad políticas y culturales dentro del estado de la Ilustración.

La obra de Capmany, que simbólicamente muere en 1812, titulada *Memorias sobre la Marina, Comercio y Artes de la Antigua ciudad de Barcelona*, es un libro que por primera vez analiza el gótico, con rasgos afectivos que implican un sentimiento nacional, y señala aquella identidad refiriéndola a la prioridad de Barcelona dentro de la burguesía medieval que se haría expresiva en la originalidad de sus instalaciones tanto como por su cultura y su arte. El arte y el genio nacional de los catalanes sería el gótico. Una idea en la cual además Capmany se adelanta a lo que en el Romanticismo de la Restauración será la cultura dominada esencialmente por preocupaciones nacionalistas y decididamente antifilosófica o anti-ilustrada.

(5) JOVELLANOS, G.M., *Discurso sobre la necesidad de unir al estudio de la legislación el de nuestra historia*, pronunciado en la Real Academia de la Historia (14 de febrero de 1780).

En el caso de Capmany la revalorización del gótico, con la descripción de la Catedral, de la Iglesia de Santa María del Mar y los edificios civiles de los siglos XIV y XV⁽⁶⁾, no es un programa anti-iluminista, sino por el contrario una consecuencia de la gran importancia que tiene el empirismo en la definición de las nuevas mentalidades burguesas y de las nuevas posibilidades de la Ilustración, como una más de las ideologías ilustradas. Asimismo, y como veremos en Jovellanos, es también una prueba de que no existe algo tan tajante como podría ser una dicotomía entre Ilustración y Romanticismo sin nada en medio, y la existencia de una cultura a fin de siglo que tiene por razón de ser la crisis de las Luces y que sería en toda Europa una respuesta desigual de la inteligencia ante los acontecimientos revolucionarios de 1789.

Por lo que respecta a Jovellanos la *Carta sobre la arquitectura inglesa y la llamada ultramarina*, las *Memorias Histórico-artísticas de arquitectura*, comenzadas en el exilio de Bellver a partir de 1802, son muy típicos de este momento cultural que pretendemos diferenciar por cuantos supone un programa para la primera estética romántica, pero también la prórroga de gran número de tesis de la Ilustración, a pesar de estar dominado por el sentimiento de crisis y quiebra de las Luces⁽⁷⁾.

El historicismo de fin de siglo se vio obligado a decantar críticamente los ideales ilustrados ante los acontecimientos revolucionarios que constituirán un auténtico y duro banco de pruebas para las ideologías del siglo que acaba. La concreción política de las tesis del siglo XVIII sobre la Razón y el sentimiento, el progreso o la historia y su confrontación en un terreno equívoco en que la política y sus razones se van a imponer a la cultura y sus utopías, concreción y confrontación que van a ser determi-

(6) *Memorias...*, Tomo III, parte 3.ª, párrafo 4.º: págs. 367 y sigs. Vid. también CAPMANY, *Obras*, prólogo de D.F. Escalas. Barcelona, Cámara Oficial de Comercio, 1961. Asimismo HENARES, I., *La Teoría...*, págs. 204 y sigs.

(7) Es, sin lugar a dudas, en los escritos de Bellver, y en especial la *Carta sobre la arquitectura inglesa y la llamada ultramarina* (1805), donde culmina el itinerario hacia un historicismo prerromántico. El viejo lector de Young y de Burke (sobre el tema vid. HELMAN, E., *Jovellanos y Goya*, Madrid, Taurus, 1970, págs. 91 y sigs., *Jovellanos y el pensamiento inglés*), declara públicamente su admiración por los rasgos de originalidad de la cultura inglesa, se enciende de acentos sublimes y en su sentimentalismo rousseaunio no llega a alcanzar la intensidad del esfuerzo de comprensión del pasado medieval y cristiano que coetáneamente desarrollará Chateaubriand. Porque, en efecto, por estas mismas fechas había aparecido *Le Génie du Christianisme*, que en breve llegará a manos del joven oficial napoleónico destinado en Italia que más tarde será Stendhal, haciéndose necesario para ser romántico, como expresará Victor Hugo, ser Chateaubriand.

A esta esfera moral e intelectual pertenece, de pleno derecho, la última crítica de Jovellanos que se convierte en una nómina perfecta de los grandes temas que dominan la transición al Ochocientos: el diálogo entre el arte y la naturaleza, haciéndose eco de los grandes temas contemporáneos, el paisajismo, la jardinería o la poética de las ruinas. Esta última quizás sirva de nexo a la segunda gran preocupación, el sentimiento elegínico que se soporta en la historia, y así el neogótico y la comprensión emocionalista del mundo medieval constituyen la tematización esencial de este segundo problema cultural.

nantes en la incertidumbre con que las poéticas de la emoción definen la nueva imaginación romántica, que será en principio un instrumento cultural, vuelto de espaldas a su propia época, lleno de nostalgia medieval y espiritualismo. Hobsbawm, en sus *Revoluciones burguesas*, se cuestiona cómo en sociedades que son modernas y progresistas toda la cultura es vagamente catolicista. Se sorprende ante el predominio de ideologías reaccionarias en sociedades que crecen económicamente y se transforman pero que permanecen superestructuralmente ancladas en estratos del Antiguo Régimen⁽⁸⁾.

El de fin de siglo es un proceso de disolución de la unidad de las fuerzas políticas que habían actuado aliadas en la crítica ideológica y política de la sociedad estatal y de aparición de otras fuerzas nuevas a raíz del proceso revolucionario. En lo cultural se producirá una valoración diferencial de los medios e ideas creados por la Ilustración. Así, al carácter unívoco de la historia en el siglo XVIII como crítica de la cultura absolutista sucede una cultura historicista que puede tener el doble sentido de vehículo de la nostalgia neofeudal o de metodología profundamente liberadora, escuela de progreso humano, en dos ejemplos serían las respectivas significaciones que en la crítica artística tiene Chateaubriand y Stendhal y, en la práctica, Girodet o Ingres. Todos hacen historia, están convencidos del valor de los modelos antiguos, pero si Chateaubriand tiene una ideología reaccionaria, Stendhal vuelve a los postulados de las Luces⁽⁹⁾.

A la Razón le ocurren otras transformaciones cualitativas; tal idea será en buena parte del siglo que se inicia una categoría completamente impopular, indica la potencia negativa, destructora, de los «philosophes» con todos los atributos de lo catastrófico, de la desmesura, constituyendo casi una versión del Sublime natural en política. Pero también en su calidad de hecho histórico cumplido, el de las ideologías de la Razón, puede tratarse de algo a reconsiderar, a reducir a lo razonable, tal como hacen ya en los comienzos de siglo los teóricos de la Restauración que ya tenían entidad cuando Jovellanos escribe. Esta operación consiste en hacer propia la crítica ilustrada a la sociedad del Antiguo Régimen, como sociedad de privilegio, de ahí que una vez superados los excesos revolucionarios se haga imprescindible la razonable colaboración entre los estamentos para reformar el organismo social impidiendo las revoluciones del futuro. Chateaubriand llega a reconocer que la revolución había sido necesaria, como proceso lógico de la decadencia de la aristocracia francesa por su con-

(8) HOBBSAWM, E.J. *Las Revoluciones Burguesas*. Madrid, Guadarrama, 1971.

(9) HENARES CUELLAR, I., *Stendhal y la crítica de arte*. En *Estudios románticos dedicados al Prof. Andrés Soria Ortega*, vol. II, págs. 275-286, Granada, Universidad, 1985.

versión en aristocracia de privilegio. Se propone un pacto interclasista desde los presupuestos reaccionarios⁽¹⁰⁾.

Esta actitud pasará de los ideólogos de la Restauración a los del moderantismo y puede explicar el hecho de que la burguesía moderada española de los años 1840 se proclame con justicia o sin ella «jovellanista». Entre las primeras propuestas de Jovellanos debe considerarse su desconfianza hacia el cosmopolitismo clasicista, su idea de que un arte cumple mejor sus fines sociales y morales cuando es nacional, y en tal sentido la cultura arquitectónica inglesa de todo el siglo XVIII constituye para él el más perfecto modelo, pero la no vigencia del cosmopolitismo no implica en estos textos la desaparición del optimismo ilustrado. A la concepción filantrópica basada en el hecho natural sucede en la nueva conciencia un instrumento de validez excepcional que es la Historia. Así en las consideraciones sobre el paisaje que rodea el castillo de Bellver está presente no sólo la lección de la cultura, el psicologismo antropológico del jardín inglés, sino también la de la historia natural⁽¹¹⁾.

La concepción del paisaje constituye un proceso profundo de antropologización de la realidad en un sentido que excede las posibilidades limitadas de la creación cultural, aún cuando tengan condición poética que está a caballo de la estética empirista y el originalismo roussonian. Lo excede porque es un pensamiento que integra tesis propias de la historia natural y otras que tienen su razón en la historia de la humanidad. Para quien como Montesquieu había propuesto la historia de la legislación como suprema referencia de la reforma ilustrada, y consideraba como los naturalistas del

(10) Consúltense los trabajos de GUSDORF, G. *Naissance de la conscience romantique un Siècle des Lumières*, París, Pavot, 1976 y *La conscience révolutionnaire. Les ideologues*, París, Payot, 1978. Asimismo HENARES CUELLAR, I., *Romanticismo y Teoría del Arte en España*, Madrid, Cátedra, 1982, y CHARLTON, D.G., *The French romantics*, edited by..., Cambridge University Press, 1984.

(11) Sobre el tema del Jardín inglés, el *jardín paisajístico*, La estética de lo pintoresco y su inmediata consecuencia en la experiencia artística anticlásica vid. BENEVOLO, *Storia dell'architettura del Rinascimento*, Bari, Laterza, 1968, II, pág. 1269 y TAFURI, M., *Teoría e historia de la arquitectura*. Barcelona, Laia, 1972, pág. 110. Trabajos que consideran monográficamente el tema con sugestivos puntos de vista son *Jardines en France, 1760-1820*, París, CNMHS, 1978 y la parte correspondiente del libro de RYKWERT, J., *The First Moderns. The Architects of the Eighteenth Century*, Cambridge, Massachusetts & London, The MIT Press, 1980. Para España ver HENARES, I., *Teoría...*, págs. 200 y sigs. Jovellanos escribirá al respecto: «El objeto de este arte es reunir en un local determinado algunos o muchos de los diferentes objetos que la naturaleza presenta esparcidos acá y allá; distribuidos con orden y método; combinados con inteligencia y gusto; reducirlos a unidad y dirigirlos a producir un fin. Pero, este fin es tan nuevo como noble y digno del ingenio humano, porque es del todo sentimental. No se trata en éstos como en los jardines comunes de recrear solamente la vista, sino también de interesar el corazón. Trátase de excitar con él, por la impresión de los objetos, aquellos sentimientos que más le agradan, agitan o conmueven». JOVELLANOS, *Naturaleza y arte*. En «Clásicos Castellanos», Madrid, 1946, vol. III, pág. 325.

siglo XVIII la historia natural un instrumento pedagógico por excelencia, las relaciones entre historia, arte y naturaleza son perfectamente evidentes⁽¹²⁾.

Este es críticamente el sentido que tiene el historicismo de la crisis ilustrada, el primer historicismo romántico: condenar los excesos revolucionarios, pero absolviendo parcialmente el espíritu de reformas e intentando salvar la realidad posible.

Tales fines y las condiciones históricas en que se produce su definición es lo que hace original este momento ideológico y cultural tanto con respecto al *revival* pre-revolucionario como en relación al valor y función de los estilos historicistas en las primeras sociedades burguesas. Menos radical que los primeros y menos acomodaticio que los segundos, la obra de Jovellanos no tiene la vibración del manifiesto, aunque entre nosotros sí lo fuera, pero tampoco desciende a los tonos grises de las secuelas. Es un momento de ejemplaridad en el proceso de los historicismos modernos y la suya es una dimensión moral inolvidable en los orígenes de la cultura contemporánea.

(12) CASO GONZALEZ, J., *La poética de Jovellanos*, Madrid, Prensa Española, 1972. Vid. sobre todo el Capítulo *El sentimiento de la naturaleza en Jovellanos*, págs. 156 y sigs.

